

HELSINGIN YLIOPISTO

Myytti Bosnian kirkosta kansallisten identiteettien rakentamisen välineenä

Laura Cupic

Pro gradu -tutkielma

Eteläslaavilaiset kielet

Kielten maisteriohjelma

Helsingin yliopisto

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		
Tekijä – Författare – Author Laura Cupic		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Myytti Bosnian kirkosta kansallisten identiteettien rakentamisen välineenä		
Oppiaine – Läroämne – Subject Eteläslaavilaiset kielet ja kulttuurit		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year Marraskuu 2020	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 64
Tiivistelmä – Referat – Abstract		
<p>Tarkastelen pro gradu -työssäni Bosniassa keskiajalla toimineen autonomisen, Bosnian kirkoksi kutsutun kirkkokunnan tutkimusta ja sen taustalla piileviä motiiveja. Bosnian kirkosta tiedetään melko vähän ja sen luonteesta on esitetty useita teorioita. Entisen Jugoslavian alueella tehdyssä tutkimuksessa näiden teorioiden ja tutkijan kansallisen identiteetin välille on usein vedettävissä yhtäläisyysmerkki. Siten serbialainen tutkija päätyy useimmiten siihen lopputulokseen, että Bosnian kirkko oli pohjimmiltaan ortodoksinen, kroatialaisen tutkijan mukaan Bosnian kirkon taustalla oli katolinen kirkko ja bosniakkitutkija löytää Bosnian kirkolle selityksen kerettiläisistä, dualistisista liikkeistä.</p> <p>Olen rajannut aineistoni tutkijoihin, jotka ovat Bosnian kirkon tutkimuksen kannalta merkittävimpiä ja joiden tutkimukset käsittelevät Bosnian kirkkoa eri näkökulmista eri aikakausina. Suurin osa tutkimukseen valikoituneista tutkijoista on entisen Jugoslavian alueelta, mutta lisäksi aineistonani on toiminut John Finen Bosnian kirkkoa ja Bosnian historiaa koskevat tutkimukset ja kirjoitukset.</p> <p>Tutkimukseni lähtökohtana on, että Bosnian kirkon tutkimuksen taustalla vaikuttaa usein selkeät nationalistiset motiivit. Tavoitteena on selvittää, miten tämä ilmenee eri tutkimustraditioissa ja mitä tarkempia poliittisia motiiveja eri tulkintojen taustalta on tunnistettavissa. Lisäksi tavoitteena on esittää, mitä Bosnian kirkosta oikeastaan tiedetään ja mikä on John Finen rooli sen tärkeimpänä modernina tutkijana tässä tutkimustraditiossa. Vertailen tutkimuksessa Bosnian kirkkoa käsittelevää historian tutkimusta tieteenhistoriallisella otteella ja peilaan sitä alkuperämyyttejä ja nationalistista kansakuntien rakentamista koskeviin teorioihin. Tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen kannalta keskeinen käsite on historiapolitiikka, eli historian tutkimuksen käyttäminen poliittisten intressien tavoittelussa.</p> <p>Bosnian kirkon tutkimuksessa lähteitä on usein käytetty selvästi tarkoitushakuisesti ja lähdeaineisto on saatettu rajata niin, että se ei olisi ristiriidassa esitetyn teorian kanssa tai sitä on tulkittu jo ennalta asetettua teoriaa tukevasti. Tähän sortuu myös Fine, vaikka hänen tutkimuksensa taustalla ei voida nähdä poliittisia motiiveja. Vaikka Finen tutkimuksessa on puutteensa, on sillä kuitenkin paljon ansioita, joista yhtenä merkittävimpänä voidaan pitää Bosnian varhaishistorian ja gepoliittisen aseman huomioon ottamista.</p> <p>Entisen Jugoslavian alueella teorioilla Bosnian kirkosta on pyritty vahvistamaan omaa kansallista identiteettiä vahvistavia alkuperämyyttejä. Näistä kenties tunnetuin on Bosnian kirkon yhteys Bosnian islamisaatioon. Sen mukaan Bosnian kirkon jäsenet vainottuina kerettiläisinä kääntyivät massoittain islamiin ja siten bosniakit polveutuvat Bosnian kirkon jäsenistä sen sijaan, että olisivat islamisoituneita serbejä tai kroaatteja. Teoriaa Bosnian kirkosta ortodoksisena on käytetty oikeuttamaan ajatus Bosniasta osana Suur-Serbiaa, kun taas teoriaa sen katolilaisesta luonteesta on käytetty tukemaan käsitystä Bosniasta kroaattien kansallisena kehtona. Lisäksi etenkin Kroatiassa 1800 ja 1900-lukujen vaihteessa suosiota saavuttanut panslavismin ideologia on vaikuttanut siihen, että Bosnian kirkon on tulkittu olevan kerettiläinen.</p> <p>Tarkasteltaessa Bosnian kirkon tutkimusta historiapolitiikan käsitteen kautta, voidaan tehdä se johtopäätös, että vaikka Bosnian kirkkoa koskevia tutkimuksia ei välttämättä aina ole suoranaisesti käytetty politiikan välineenä, ovat siihen liittyvät myytit vähintään toissijaisesti olleet erilaisten nationalistisesti motivoituneiden poliittisten näkemysten ja vaatimusten taustalla.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords alkuperämyytit, Bosnia, Bosnian historia, Bosnian kirkko, historiapolitiikka, nationalistinen historian tutkimus		
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited		
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information		

Hallitsijat ovat vaihtuneet, järjestelmät ovat vaihtuneet, ja siten arkistot on tuhottu, kadotettu, kirjoitettu lukuisilla kielillä ja sijoitettu useisiin eri maihin. Ja tärkeimpänä, viimeisimmät historian väkivaltaiset käänteet eivät ole vähentäneet kiistoja historian sisällä. Sen seurauksena ne, joita ajaa heidän nationalistiset pyrkimyksensä enemmän kuin heidän janonsa todellista historiallista ymmärrystä kohtaan, ovat myös ottaneet osaa historian kirjoitukseen.¹

¹ Torsti (2003: 69, käännös englanninkielisestä alkuteoksesta)

Sisällysluettelo

1	Johdanto	5
1.1	Tutkimuksen rakenne	7
1.2	Aineisto.....	8
2	Keksityt traditiot kansakuntien rakennusvälineinä.....	9
2.1	Nationalismista ja historiankirjoituksesta.....	9
2.2	Myyteistä ja alkuperämyyteistä	11
2.3	Nationalismista poliittisena vaikuttimena entisen Jugoslavian alueella.....	13
3	Mitä Bosnian kirkosta tiedetään?	14
3.1	Historiallinen konteksti	14
3.1.1	Bosnian varhainen asutus	15
3.1.2	Bosnia keskiajalla.....	18
3.2	Keskiaikaisesta kerettiläisyydestä.....	21
3.3	Bosnian kirkko lähteiden valossa.....	24
3.3.1	Bosnialaiset lähteet.....	25
3.3.2	Katoliset lähteet.....	26
3.3.3	Eteläslaavilaiset lähteet	27
3.3.4	Kronikat.....	28
3.3.5	Turkkilaiset lähteet.....	29
3.3.6	Hautakivet.....	30
4	Bosnian kirkkoa koskevat teoriat	30

4.1	Teoria Bosnian kirkosta bogomiilisenä/dualistisena yhteisönä	30
4.2	Teoria Bosnian kirkosta ortodoksisena yhteisönä.....	33
4.3	Teoria Bosnian kirkosta katolisena yhteisönä	34
5	Bosnian kirkkoa koskevien teorioiden sekä niiden taustalla piilevien ideologisten ja poliittisten tekijöiden analyysi	37
5.1	Lähteiden käyttö Bosnian kirkon tutkimuksessa	37
5.2	Ideologiset ja poliittiset tekijät Bosnian kirkon tutkimuksen taustalla	38
5.2.1	Ortodoksiteoriat tukemassa myyttiä Bosniasta osana Suur-Serbiaa	39
5.2.2	Katolilaisteoriat tukemassa myyttiä Bosniasta kroatialaisten alkukotina ja kroatialaista panslavismia	41
5.2.3	Kerrettiläisteoriat tukemassa myyttiä Bosnian muslimeista kerrettiläisten jälkeläisinä.....	43
6	Kokoavaa tarkastelua; johtopäätöksiä; jatkotutkimuksen aiheita .. Virhe. Kirjanmerkkiä ei ole määritetty.	
6.1	Finen teoria Bosnian kirkosta	46
6.2	Poliittiset motiivit Bosnian kirkkoa koskevien teorioiden taustalla.....	47
6.3	Mitä Bosnian kirkosta voidaan tietää?	49
7	Kirjallisuusluettelo.....	63

1 Johdanto²

Tarkastelen pro gradu -työssäni Bosniassa keskiajalla toimineen autonomisen, Bosnian kirkoksi kutsutun kirkkokunnan tutkimusta ja tutkimuksen taustalla piileviä nationalistisia

² Haluan kiittää kroaatin opettajaani Rada Borićia, joka auttoi minua saamaan Kroatian opetus- ja kulttuuriministeriöltä tutkimusapurahan, jonka avulla pääsin tutkimaan aineistoja Zagrebissa sekä Aleksanteri-

motiiveja. Bosnian kirkosta tiedetään lopulta melko vähän, ja tämä on jättänyt tutkimuksessa paljon tilaa erilaisille, usein tarkoitushakuisille tulkinnoille. Bosnian kirkon luonteesta onkin esitetty tutkimuksessa useita toisistaan poikkeavia teorioita, joista tässä tutkimuksessa käsittelen kolmea keskeisintä. Ensimmäisen mukaan Bosnian kirkko olisi ollut luonteeltaan kerettiläinen ja seurannut dualistista oppia, jonka mukaan maailmassa vallitsi kaksi perusvoimaa, materiaallinen paha ja hengellinen hyvä. Toisen näkemyksen mukaan Bosnian kirkko oli hengeltään ortodoksinen ja erosi serbialaisesta ortodoksisuudesta ainoastaan siinä, että sitä johti erillinen bosnialainen papisto. Kolmannen teorian mukaan Bosnian kirkkoa koskevat lähteet ovat ristiriidassa edellisten teorioiden kanssa, ja tätä teoriaa kannattavat tutkijat ovat pyrkineet osoittamaan, ettei Bosnian kirkko ollut dualistinen eikä ortodoksinen, vaan juuriltaan katolinen ja enemmän tai vähemmän oikeaoppinen dogmiltaan, mutta skismassa sekä itäisen että läntisen kirkon kanssa.

Vertailen tutkimuksessa Bosnian kirkkoa käsittelevää historian tutkimusta tieteenhistoriallisella otteella ja peilaan sitä alkuperämyyttejä ja nationalistista kansakuntien rakentamista koskeviin teorioihin. Tutkimukseni lähtökohtana on, että Bosnian kirkkoa koskevassa tutkimuksessa on etenkin entisen Jugoslavian alueella havaittavissa selkeitä nationalistisia motiiveja. Väitän, että se mihin edellä mainituista teorioista tutkija päätyy, riippuu hänen kansalaisuudestaan ja siitä, minkä entisen Jugoslavian kansakunnan historian osaksi hän haluaa liittää Bosnian kirkon.

Tutkimuksessa tarkastellaan sitä, miten Bosnian kirkon tutkimuksessa on usein lähdetty vahvistamaan ennalta asetettua teoriaa ja lähteitä valikoitu ja tulkittu sen mukaan, mikä parhaiten tukee tutkijan omaa ennakkokäsitystä Bosnian kirkosta sekä sitä, miten tuo ennakkokäsitys on liitettävissä tutkijan mahdollisiin poliittisiin motiiveihin ja pyrkimyksiin käyttää Bosnian kirkkoa kansallisen identiteetin rakentajana. Väitän, että motiivina tällaiselle tutkimusasetelmalle on entisen Jugoslavian alueella usein ollut pyrkimys asemoida Bosnian kirkko osaksi tutkijan omaa kansallista narratiivia ja lisäksi tiettyjen Bosniaa koskevien alkuperämyyttien vahvistaminen.

Nationalismi ideologiana on noussut tutkijoiden erityisen kiinnostuksen kohteeksi Euroopassa 1990-luvun alussa tapahtuneiden poliittisten muutosten myötä. Monet pitävät nationalismia Jugoslavian hajoamissotien keskeisenä tekijänä, mutta siirtymävaiheessa olevien valtioiden

instituuttia, joka järjesti minulle tutkijavaihdon Serbian poliittisen tutkimuksen instituutin kanssa, mahdollistaen aineiston keräämisen Belgradissa.

lisäksi nationalistinen retoriikka on kasvattanut alaa myös läntisessä Euroopassa (Torsti 2003: 25). Nationalistista kansakuntien rakentamista muun muassa historian ja kielen avulla koskeva tutkimus on viime vuosikymmeninä ollut hyvin suosittua. Erityisen suosittua se on ollut entisen Jugoslavian alueen osalta ja entisen Jugoslavian maat ovatkin olleet todella hedelmällistä maaperää nostaa esiin kansakuntien ja kansallisten identiteettien rakentamiseen liittyviä teorioita. Tutkimuksissa on käsitelty kansallisten identiteettien rakentaminen niin kielen, historian, musiikin, kirjallisuuden, kulttuuristen representaatioiden kuin kansallisten myyttien avulla. Tämä tutkielma kuuluu jälkimmäiseen joukkoon.

Bosnian kirkkoa koskevaa tutkimusta ei ole tähän mennessä tutkittu varsinaisesti siitä näkökulmasta, kuinka Bosnian kirkkoa koskevia teorioita on tutkimuksessa pyritty käyttämään kansallisen identiteetin rakentamisen välineenä. Tähän on kuitenkin kiinnitetty huomiota muun aiheeseen liittyvän tutkimuksen yhteydessä. Muun muassa Anđelko Mijatović toteaa artikkelissaan *Problem nestanka "Crkve Bosanske" u poratnoj historiografiji* (1978: 1), että suurimpaan osaan Bosnian kirkkoa koskevista tutkimuksista on vaikuttanut tutkijan kansalaisuus, uskonto ja poliittinen kanta, mistä syystä tutkimuksissa on runsaasti eroja niin käytettyjen lähteiden kuin niistä tehtyjen tulkintojenkin osalta. Samoin Sima Ćirković (1964: 20–23) nostaa esiin Bosnian keskiajan historiaa koskevassa teoksessaan Bosnian kirkon tutkimuksen sotien välisenä aikana esimerkkinä Bosnian historian tutkimuksen politisoitumisesta.

Vaikka Bosnian kirkosta on kirjoitettu lukuisia tutkimuksia, on aihe yhä ajankohtainen. Tutkimus on jatkunut aktiivisena näihin päiviin saakka, mutta uusia näkökulmia ei juuri ole esitetty, vaan samat vanhat teoriat nousevat esiin hieman erilaiseen kääreeseen paketoituna. Bosnian kirkolla on merkittävä rooli bosnialaisen identiteetin kehityksen kannalta, samoin kuin katolisella kirkolla kroatialaisen ja ortodoksisella kirkolla serbialaisen identiteetin kehityksessä. Koska Bosnian kirkkoa ei tunneta kunnolla, on aiheen ympärille syntynyt paljon myyttejä, jotka liittyvät esimerkiksi Bosnian islamisaatioon ja bosnialaiseen kansanluonteeseen. Jos voisimme paremmin ymmärtää, mitkä tekijät ovat olleet Bosnian kirkon synnyn taustalla, voisimme kenties myös lähteä purkamaan näitä myyttejä.

1.1 Tutkimuksen rakenne

Tutkielmani on jaettu kuuteen lukuun. Johdantoluvun jälkeen taustoitan tutkimuksen toisessa luvussa ”Keksityt traditiot kansakuntien rakennusvälineinä” tutkimukseni teoreettista

viitekehystä esittelemällä sen kannalta keskeisiä käsitteitä sekä alkuperämyytteihin ja kansakuntien rakentamiseen liittyviä teorioita, joihin puolestaan peilaan Bosnian kirkon tutkimusta tutkimuksen viidennessä luvussa. Käyn myös lyhyesti läpi historian tutkimukseen liittyviä ongelmia ja esittelen lyhyesti nationalismin kehitystä entisen Jugoslavian alueella.

Kolmannessa luvussa ”Mitä Bosnian kirkosta tiedetään” taustoitan Bosnian kirkon tutkimusta esittelemällä Bosnian kirkon tutkimuksen kannalta keskeistä Bosnian historiaa – Bosnian varhaista asutushistoriaa sekä keskiajan historiaa. Lisäksi esittelen lyhyesti niitä keskiaikaisia kerettiläisiä liikkeitä, joiden on Bosnian kirkon tutkimuksessa uskottu joko olleen Bosnian kirkon taustalla tai vaikuttaneen siihen jollain lailla. Lopuksi käyn läpi, mitä Bosnian kirkosta tiedetään sitä koskevien alkuperäislähteiden valossa.

Neljännessä luvussa ”Bosnian kirkkoa koskevat teoriat” esittelen aineistoni, eli Bosnian kirkkoa koskevan tutkimuksen ja siinä esitetyt Bosnian kirkkoa koskevat keskeisimmät teoriat. Viidennessä luvussa ”Bosnian kirkkoa koskevien teorioiden sekä niiden taustalla piilevien ideologisten ja poliittisten tekijöiden analyysi” analysoin edellisessä luvussa esitettyjä tutkimuksia ja teorioita ja käsittelen sitä, miten eri teorioita Bosnian kirkosta on pyritty käyttämään entisen Jugoslavian alueen eri kansojen nationalististen pyrkimysten vahvistamisessa ja oman kansakunnan oikeutusta etsiessä. Hyödynnän tässä toisessa luvussa esittelemiäni nationalismia, kansakunta-ajattelun syntyä, keksittyjä traditioita ja alkuperämyyttejä käsitteleviä teorioita. Viimeisessä luvussa ”Diskussio ja johtopäätökset” vedän yhteen analyysini tuloksia ja esitän tutkimukseni johtopäätökset.

1.2 Aineisto

Bosnian kirkosta on kirjoitettu valtavasti tutkimuksia ja artikkeleita etenkin entisen Jugoslavian alueella. Vaikka aineistoa on paljon, se on toisinaan ollut vaikeasti saatavilla ja osa aineistosta on kerätty arkistoista ja kirjastoista niin Kroatiaassa kuin Serbiassa. Tästä huolimatta ei ole aina ollut mahdollista tutustua alkuperäiseen aineistoon ja joudun joissain kohdissa viittaamaan toisen käden tietoon.

Aineiston laajuudesta johtuen, eräs tämän tutkimuksen keskeisimpiä valmistelevia tehtäviä on ollut aineiston rajaaminen, jossa olen päätenyt lopulta keskittymään tiettyihin tutkijoihin, joita voidaan pitää Bosnian kirkon tutkimuksen kannalta merkittävimpinä ja joiden tutkimukset tarkastelevat Bosnian kirkkoa eri näkökulmista. Aineiston tutkimukset jakautuvat karkeasti jaoteltuna neljään eri aikakauteen: Bosnian kirkon tutkimuksen alku Itävalta-Unkarin aikana

1800-luvun loppupuolella, tutkimuksen uusi nousu maailmansotien välisenä aikana ja toisen maailmansodan aikaan, toisen Jugoslavian aikainen tutkimus, joka on keskittynyt etenkin 1960–80 -luvuille sekä Jugoslavian hajoamisen jälkeinen tutkimus.

Aineiston ulkopuolelle olen jättänyt muun muassa suuren määrän Serbian patriarkaatin arkistosta keräämiäni Bosnian kirkkoa koskevia artikkeleita, joiden kirjoittajat ovat pääasiassa ortodoksisen kirkon vaikuttajahahmoja ja joilla en ole katsonut olevan erityisen merkittävää roolia juuri Bosnian kirkon tutkimuksessa, koska heidän artikkelinsa kommentoivat enimmäkseen aiemmin tehtyjä tutkimuksia. Tutkimuskysymyksen asettelun vuoksi suurin osa tutkimukseen valikoituneista tutkijoista on entisen Jugoslavian alueelta, mutta lisäksi keskeisenä aineistonani on toiminut John Finen Bosnian kirkkoa ja Bosnian historiaa koskevat tutkimukset ja kirjoitukset, sillä Fine on eräs kattavimmin Bosnian kirkkoa 1900-luvun toisella puoliskolla tutkineista, minkä lisäksi hän on kirjoittanut laajasti myös Bosnian keskiajan historiasta. Vaikka Finen Bosnian kirkkoa koskevan teorian taustalla ei olekaan löydetävissä poliittisia motiiveja, hänen tutkimuksensa merkittävyyden vuoksi, analysoin tutkielmassani myös hänen teoriaansa kriittisesti.

2 Keksityt traditiot kansakuntien rakennusvälineinä

Tässä luvussa esittelen tutkimukseni teoreettisen viitekehyksen. Koska tutkimuksen yhtenä lähtöoletuksena on, että Bosnian kirkon tutkimusta on motivoinut entisen Jugoslavian alueella nationalistiset pyrkimykset, joihin on kuulunut kansallisten identiteettien rakentaminen ja alkuperämyyttien vahvistaminen osana historiankirjoitusta, käyn tässä luvussa tarkemmin läpi historian tutkimukseen liittyviä ongelmia etenkin nationalismin näkökulmasta sekä sitä, mitä nationalismi, kansallisen identiteetin rakentaminen, myytit ja alkuperämyytit tarkoittavat tämän tutkimuksen kontekstissa.

2.1 Nationalismista ja historiankirjoituksesta

Tutkimukseni keskeisiä kysymyksiä on se, miten Bosnian kirkon tutkimusta on käytetty osana nationalistista kansakuntien rakentamista. Tutkimuksen keskiössä ei ole ensisijaisesti poliittiset motiivit, mutta nationalistiset pyrkimykset kuitenkin pääsääntöisesti sitoutuvat melko suoraan poliittisiin motiiveihin. Tästä syystä käsittelen lyhyesti historiapolitiikan käsitettä.

Historiapolitiikan käsitteen kehitti filosofi Jürgen Habermas kritisoidessaan vuonna 1986 ilmestyneessä artikkelissaan juutalaisvainoja vähätelleitä saksalaishistorioitsijoita. Lyhykäisyydessään historiapolitiikka tarkoittaa historian tutkimuksen käyttämistä poliittisten intressien tavoittelussa. (Hentilä 2001: 31) Seppo Hentilän (2001: 33) mukaan historiapolitiikassa on kyse tietoisesta ja aktiivisesta toiminnasta, jossa korostuvat tietyt poliittiset päämäärät sekä toiminnan tarkoituksellisuus. Pilvi Torstin (2008: 62) mukaan historiapolitiikasta on kyse, kun historiaa käytetään saavuttamaan tiettyjä yhteiskunnallisia päämääriä. Samalla hän kuitenkin toteaa, että historiaa voi käyttää poliittisten tavoitteiden saavuttamiseksi, ilman että historian käyttäjä varsinaisesti ajattelisi käyttävänsä historiapolitiikkaa.

Historiapolitiikka ja historian tutkimusta sen näkökulmasta tarkasteltaessa on hyvä ymmärtää historian tutkimuksen tunnettuja ongelmakohtia. Historiantutkimuksen kannalta on keskeistä ymmärtää se, että menneisyyden tapahtumat muuttuvat historiaksi vasta kun ne otetaan historian kirjoituksen kohteeksi, kuten Jorma Kalela (2000: 34) kirjoittaa. Kalelan (2000: 35) mukaan historiantutkimuksen sisäisessä perinteessä on tapana kiinnittää erityisesti huomiota lähteiden saatavuuteen, sillä historiaksi muuttuvat ne asiat, joista on saatavilla lähteitä. Tämä on kuitenkin Kalelan mukaan pulmallinen näkemys, sillä lähteiden puutteen voi korvata muilla keinoin ja historiaa ei tule kaikista sellaisista asioista ja ilmiöistä, joista on saatavilla lähteitä. Kalela esittää arkisten tapojen viitata historiaan esimerkiksi ”historiallinen” käsitteellä avaavan tutkimukselle kokonaan uudenlaisia näkökulmia. Hänen mukaansa myytit ovat tästä hyvä esimerkki, kun pohditaan, milloin on mielekästä kutsua kertomuksia yhteisön tai kulttuurin perustavien ominaisuuksien synnystä ja alkuperästä myyteiksi ja milloin historiaksi.

Hentilän (2001: 29) mukaan nationalismilla on aina ollut läheinen suhde historiantutkimukseen, jota on tarvittu kansallisvaltion legitimitetin perustaksi. Tutkimukseni lähtökohtana onkin, että Entisen Jugoslavian alueen kansallisissa historiakäsityksissä ja historiantutkimuksessa voidaan erityisesti nähdä nationalismien ja historiantutkimuksen suhde.

Sana nationalismi on johdos sanasta natio – kansa(kunta). Ajatus kansakunnasta ja yhteisön jäsenistä osana kansakuntaa onkin nationalistisen ideologian keskiössä samoin kuin se, että ollakseen legitiimi, kansakunnalla tulee olla oma valtio, jolla on oma erityinen historiansa. Pertti Kettunen (2008: 16–17) kirjoittaa, että tullakseen tietoiseksi itsestään, kansan tulee olla historian toimija ja suvereenin kansallisvaltion periaate pohjautuu ajatukselle, että kansasta

tulee historian toimija, kun se kykenee muodostamaan oman valtionsa. Siten se saa oman erityisen historiansa ja erottuu muista kansakunnista. Eric Hobsbawmin (1994: 17–18) mukaan nationalismi edeltää kansakuntaa. Kansakunta nationalistisena käsitteenä voidaan ymmärtää tulevaisuudessa siintävänä päämääränä, mutta todellinen kansakunta voidaan tunnistaa vasta sen olemassaolon kautta. Hänen mukaansa ”kansakunnat eivät tee valtioita ja nationalismia vaan päinvastoin”.

Tämän tutkimuksen kannalta on kiinnostava myös Benedict Andersonin (2007: 39) tulkinta kansakunnasta kuvitteellisena poliittisena yhteisönä. Kuvitteellisena sen vuoksi, ettei suurin osa sen jäsenistä koskaan tapaa toisiaan tai kuule toisistaan, mutta silti heillä kaikilla on olemassa käsitys yhteenkuuluvuudestaan. Andersonin kuviteltujen yhteisöjen rinnalla on tässä yhteydessä kiinnostavaa tarkastella myös ajatusta keksityistä perinteistä. Teoksen *The Invention of Tradition* esipuheessa Eric Hobsbawm (1983: 14) kirjoittaa siitä, kuinka nykyisiä kansallisvaltioita on rakennettu keksittyjen perinteiden pohjalle. Hän nostaa esiin sen ristiriidan, että modernit kansallisvaltiot yleisesti väittävät olevansa kaikkea muuta kuin moderneja siinä mielessä, kun moderni ymmärretään uudeksi. Ne pyrkivät kaikin tavoin osoittamaan juuriensa ulottuvan mahdollisimman kauas historiaan ja olevansa yhteisönä osa niin luonnollista jatkumoa, ettei niiden luonnetta tarvitse määritellä tai olemassaoloa perustella muulla kuin sillä, että ne ovat tietoisia omasta olemassaolostaan. Hobsbawmin mukaan on kuitenkin selvää, että vaikka nykyisten kansallisvaltioiden taustalla olisikin jotain historiallista tai muuta jatkumoa, niin kyse on modernista käsitteestä, johon itsessään sisältyy rakennettu tai ”keksitty” komponentti, joka koostuu yleisesti melko lyhytikäisistä symboleista tai sopivasti räätälöidyistä diskursseista kuten ”kansallisesta historiankirjoituksesta”.

2.2 Myyteistä ja alkuperämyyteistä

Brendan Humphreys (2013: 14) kirjoittaa väitöskirjassaan myytin olevan terminä ongelmallinen, sillä se on tapana rinnastaa valheellisuuteen. Myytin ajatellaan olevan jotain keksittyä tai kuviteltua, joka tapauksessa epätosi. Humphreysin mukaan, jos historiallisessa teoksessa on otsikko tyyliä ”Myytti aiheesta x”, on tapana olettaa kyseisen teoksen tarkoituksen olevan kumota jokin valheellinen narratiivi ja tuoda esiin totuus aiheesta x. Myytti on kuitenkin paljon tätä monimerkityksisempi termi eikä sillä tässäkään tutkimuksessa tarkoiteta välttämättä jotain valheellista tai kuvitteellista.

Tässä tutkimuksessa myytillä osana historiaa ja sen tutkimusta tarkoitetaan jonkin tietyn historian tapahtuman tai ilmiön merkityksen korostamista ja tulkittamista niin, että se saa uudet mittasuhteet. Humphreysin (2013: 21) mukaan historiallinen tapahtuma, olipa se kuinka hyvin tunnettu, kerrottu ja muistettu, ei ole myytti tässä mielessä, jos sillä ei ole poliittista käyttötarkoitusta. Poliittisesta myytistä voidaan puhua, kun jotain historian tapahtumaa, riippumatta siitä onko se kerrottu suhteellisen totuudenmukaisesti vai onko kyse hieman väritetystä tulkinnasta, voidaan käyttää tai on käytetty poliittisissa tarkoituksissa.

Kun tarkastellaan Bosnian kirkon tutkimusta siihen liitettyjen myyttien osalta osana kansakuntien rakentamista, tarjoaa Anthony D. Smithin etnosymbolistinen lähestymistapa kiinnostavan tulkinnan. Etnosymbolismin keskiössä ovat etnohistorioissa korostettujen myyttien, symbolien, muistojen ja arvojen merkitys sekä se, miten nationalistit ovat käyttäneet niitä omiin tarkoituksiinsa. Smithin (1998: 191–192) mukaan myytit yhteisestä alkuperästä ovat etnisille yhteisöille erityisen tärkeitä sen takia, että ne erottavat ryhmän muista ja tekevät siitä ainutlaatuisen. Smithin määritelmän mukaan etninen yhteisö on ryhmä, jolla on yhteiset syntymyytit, tarinat ja kulttuurit sekä yhteys tiettyyn maa-alueeseen ja keskinäinen solidaarisuuden tunne. Hänen mukaansa (1998: 224) etnisille yhteisöille ja kansakunnille keskeistä on nimenomaan yhteisiin myytteihin, jaettuihin historiallisiin muistoihin ja etniseen symbolismiin perustuva tunne yhteenkuuluvuudesta.

Smith käyttää termiä etnohistoria kirjoittaessaan myyteistä. Kuten Humphreys, myös Smith (1995: 63) katsoo, etteivät poliittiset myytit ole vain fiktiivisiä tarinoita, vaan ne rakentuvat historiallisten faktojen ympärille kertoen sankarillisesta menneisyydestä liioitellen ja idealisoiden palvelukseen kollektiivisia tarpeita. Smithin (1998: 46) mukaan myyttien, arvojen ja symbolien vetovoima perustuu niiden ihmisiä yhdistäviin ja muista ryhmistä erottaviin perinteisiin.

Myös Ulf Brunnbauer (2010: 154–155) kirjoittaa myytin tärkeän funktion olevan luoda sekä yhteisöä itseään määrittäviä rajoja että yhteisön rajoja suhteessa muihin. Kansojen yhteistä syntyperää ja sukupuuta koskevat myytit ovat kansakunnille elintärkeitä, koska ne määrittävät sitä, kuka kuuluu sisäpiiriin ja kuka ei. Tältä pohjalta alkuperämyyttejä voidaan käyttää perustelemaan aluevaatimuksia ja lisäksi myös vaatimuksia pitää ”omina” tiettyjä väestöjä, joiden sanotaan polveutuneen samoista esi-isistä, vaikka nämä väestöt eivät itse olisikaan tietoisia kyseisestä alkuperästään. Brunnbauer kirjoittaa, että ”historiallisissa tilanteissa, joissa

eri kansat havittelevat samaa aluetta, käynnistyy hyvin todennäköisesti kilpailu menneisyyden ja autenttisuuden myyteistä.”

2.3 Nationalismista poliittisena vaikuttimena entisen Jugoslavian alueella

Eurooppalaisen nationalismin filosofiset juuret ulottuvat 1700-luvun lopun saksalaiseen romantiikkaan ja poliittiset juuret samoihin aikoihin Ranskan vallankumoukseen.

Nationalismi sai aikaan kahdenlaisia poliittisia pyrkimyksiä, toisaalta pyrkimystä yhdistää eri valtioiden alueella asuvat samankieliset väestöt (Saksa, Italia), toisaalta pyrkimystä hajottaa suuria monikansallisia imperiumeja (Itävalta, Venäjä).

1800-luvun kuluessa alkoivat syntyä eurooppalaiset modernit kansallisvaltiot. Myös eteläslaavilaisten kansojen pyrkimykset kansallisen identiteetin ja kansallisten kielten kehittämiseen tulee nähdä osana tätä kehitystä. Kroaattien ja serbien kansallisten identiteettien ja modernin kirjakielen kanssa yhtäaikaaisesti syntyivät myös monien Itä-Euroopan maiden kansalliset identiteetit ja modernit kirjakielet. Tämä prosessi johti lopulta ensimmäisen maailmansodan jälkeen lukuisten kansallisvaltioiden syntyyn³, jotka muodostuivat nationalismin ideologian mukaisesti kansan ja kielen samaistamisen pohjalle.

Vaikka Jugoslavian synty liittyy samaan historialliseen kehitykseen kuin monien uusien kansallisvaltioiden synty, erosi se niistä kuitenkin oleellisesti. Jugoslavia koostui kansoista, joiden uskonnolliset ja kielelliset identiteetit erosivat paikoin voimakkaastikin toisistaan. Suhteellisesta kielellisestä yhtenäisyydestä huolimatta kansallinen yhtenäistäminen siinä mielessä, että mitään yhteisjugoslaviaalaista kansallisidentiteettiä ei koskaan syntynyt, ei lopulta koskaan onnistunutkaan, mistä osoituksena oli Jugoslavian monikansallisuus. Viimeistään kun Jugoslavia hajosi vuonna 1990, saatettiin havaita yhtenäistämisyhtymien epäonnistuneen.⁴

Pilvi Torsti (2003, 14) toteaa kansallisvaltioajattelun osoittautuneen erityisen aikansaeläneeksi nykyisen Bosnia ja Hertsegovinan kohdalla, joka on etnisten ryhmittymien mukaan jaettu kahteen osaan (Republika srpska, Federacija Bosne i Hercegovine). Kaikki

³Toisaalta myös vastakkaista kehitystä tapahtui, kuten Neuvostoliiton, Jugoslavian ja Tšekkoslovakian tapauksissa.

⁴ Toisaalta kielellinen epäyhtenäisyys ei automaattisesti tarkoita sitä, että valtio olisi tuomittu hajoamaan, mistä on esimerkkinä muun muassa Belgia ja Sveitsi.

instituutiot siellä koulusta armeijaan on jaettu kansallisten linjojen mukaan samoin kuin kansalliset symbolit. Yhteinen kansallislaulu, valtiolippu ja yhtenäiset rekisterikilvet ovat olemassa ainoastaan kansainvälisen yhteisön asettamien lakien vuoksi. Torstin (2003: 140) mukaan siinä dramaattisessa, aggressiivisessa ja tietoisesti läpiviedyssä prosessissa, jossa historiaa on Bosniassa pyritty käyttämään politiikan välineenä, on kyse banaalista nationalismista. Siihen on liittynyt yhtä aikaa kulttuuriperinnön tuhoamista ja sen uudelleenrakentamista ja se on nähtävillä kaikkialla, jokapäiväisessä symboliikassa. Hänen mukaansa Bosniassa ei ole pystytty käsittelemään historiaa ja siksi menneisyydestä on siellä tehty nykyisyyttä banaaleilla tavoilla.

3 Mitä Bosnian kirkosta tiedetään?

Bosnian kirkolla tarkoitetaan Bosniassa keskiajalla toiminutta autonomista kirkkokuntaa, josta on mainintoja useissa eri konteksteissa syntyneissä keskiaikaisissa lähteissä. Bosnian kirkon olemassaolosta on mainintoja lähteissä noin 1100-luvun lopulta 1400-luvun puolivälin turkkilaisvalloituksiin asti. Lähteitä, joissa Bosnian kirkko mainitaan, ovat muun muassa paavin kuurian⁵ kirjeenvaihto, inkvisition dokumentit, dubrovnikilaiset diplomaattisiin suhteisiin ja kaupankäyntiin liittyvät dokumentit sekä turkkilaiset veroluettelot eli *defterit*. Näistä lähteistä saatavien tietojen välillä vallitsee kuitenkin suuria ristiriitaisuuksia, mikä on tehnyt Bosnian kirkon historiallisen tutkimisen vaikeaksi.

Tässä luvussa taustoitetaan Bosnian kirkkoa koskevaa tutkimusta käymällä läpi niitä lähtökohtia, joista Bosnian kirkkoa on tutkittu ja erittelemällä lähteitä, joiden perusteella erilaisia tulkintoja Bosnian kirkosta on tehty. Näihin kuuluu sekä Bosnian varhainen asutushistoria että keskiajan historia, keskiaikaisten kerettiläisten liikkeiden historia sekä alkuperäislähteet, joita Bosnian kirkon tutkimuksessa on käytetty.

3.1 Historiallinen konteksti

Bosnian kirkko syntyi keskiajalla, ja ymmärtääkseen Bosnian kirkon luonnetta ja sitä, mitä sen asemasta tiedetään, on oleellista tuntea Bosnian keskiajan historiaa ja niitä alueellisia ja poliittisia konflikteja, jotka ovat saattaneet vaikuttaa siihen, miten Bosnian kirkkoon on suhtauduttu. Bosnian kirkon tutkimuksessa nousee usein myös esiin jo Bosnian

⁵ Paavin kuuria tarkoitti 1000-luvun lopulla paavin hovia. Nykyisin Rooman kuurialla tai paavillisella kuurialla tarkoitetaan Pyhän istuimen hallitusta ja keskushallintoa.

varhaishistoria, jonka kautta Bosnian kirkon tiettyjä piirteitä on pyritty selittämään. Tässä luvussa käynkin ensin lyhyesti läpi Bosnian varhaishistoriaa ja sen jälkeen keskityn siihen ajanjaksoon keskiajan Bosniassa, jolloin Bosnian kirkon tiedetään vaikuttaneen siellä.

Toin johdannossa esiin, että Bosnian kirkon todellisesta luonteesta tiedetään vähän. Jotta lukijan olisi helpompi ymmärtää sitä, miksi Bosnian kirkosta tiedetään niin vähän sekä toisaalta sitä, miksi Bosniaan on aikoinaan syntynyt itsenäinen kirkkokunta, esittelen tässä luvussa sitä historiallista kontekstia, jossa Bosnian kirkko on syntynyt ja jonka pohjalta Bosnian kirkkoa käsitteleviä teorioita on kehitetty.

3.1.1 Bosnian varhainen asutus

Bosnian varhaista historiaa, kuten koko Balkanin varhaista historiaa määrittää erityisesti jatkuvat muuttoliikkeet. Ivo Banac (1984: 33) toteaa teoksessaan *The National Question in Yugoslavia* Balkanin historian olevan sekä ihmisten että maiden muuttoliikkeiden historiaa. Banac (1984: 49) maalailee, että vaikka ihmisten, maiden, kansallisten ja alueellisten nimien ja idiomien vaihtelu läntisellä Balkanilla ei kenties ollut yhtä säännöllistä kuin kuun eri vaiheet, niin ne olivat silti yhtä varmoja.

Varhaisimmat nykyistä Bosniaa vastaavaa aluetta asuttaneet ihmiset, joista on olemassa historiallista tietoa, olivat illyyrit⁶, joukko heimoja, jotka puhuivat mitä ilmeisimmin indoeurooppalaista kieltä, jonka on joissain tutkimuksissa spekuloitu olleen mahdollisesti sukua nykyiselle albanian kielelle ja joiden sosiaalisesta struktuurista, uskonnosta tai elämäntavoista ei tiedetä juuri mitään. (Malcolm 1996: 2). Jotkut tutkijat ovat myös arvelleet, että illyyri olisi yleisnimitys, joka on käsittänyt useita toisistaan poikkeavia kulttuureita (Fine 1986: 9). On hyvin mahdollista, että osa illyyreistä selvisi myöhemmistä invaasioista ja sulautui myöhemmin tulleeseen slaavilaiseen populaatioon, jättäen jälkeensä joitain pitkälle säilyneitä perinteitä.

Ajanlaskun alun toiselle vuosikymmenelle tultaessa Bosniasta oli tullut osa Roomaa ja kristinusko levisi nopeasti alueen roomalaiskaupunkeihin. Roomalaisalueille muutti uudisasukkaita enimmäkseen Italiasta, mutta heitä tuli myös Afrikasta, Espanjasta, Galliasta, Saksasta, Kreikasta, Vähä-Aasiasta, Syyriasta, Palestiinasta ja Egyptistä. Roomalaisten

⁶ Myös illyyreiden alkuperästä ja kohtalosta on tehty paljon nationalistisesti motivoituneita tulkintoja entisen Jugoslavian alueella. Näistä voidaan mainita muun muassa kansallisromanttinen Kroatiaa vaikuttanut illyristinen liike, joka pyrki pois Itävalta-Unkarin ikeestä slaavilaista kulttuurista ja kielellistä yhteyttä korostavalla aatteellaan. Myös albanialaisessa nationalismissa illyyreillä on ollut keskeinen merkitys.

jälkeen alueelle tunkeutuivat 200-luvulla Balkanin roomalaisalueita ryöstelleet gootit, joiden lisäksi alueella vierailivat lyhyesti 300- ja 400-luvuilla hunnit ja alaanit. Goottien jatkuvat ryöstelyt olivat jättäneet alueen heikoksi ja alttiiksi uusille valloituksille. 500-luvulla sinne saapuivatkin slaavit ja avaarit, joista jälkimmäiset joko ajettiin alueelta tai he sulautuivat slaaveihin 600-luvun alussa. (Fine 1986: 12, Malcolm 1996: 2–6.)

600-luvun lopulla slaavit siirtyivät laajoin joukoin pitkin Balkanin niemimaata, perustaen asutuksia aina Kreikan eteläosia myöten. Bysantin keisari Kōnstantínos Porfyrogénētos kuvaa 940- ja 950-luvun taitteessa kirjoittamassaan teoksessa *De Administrando Imperio*, kuinka serbeiksi ja kroaateiksi kutsutut heimot asettuivat myöhemmän Jugoslavian alueelle. Serbit asettuivat nykyisen Serbian lounaisalueelle, josta he vähitellen laajensivat valtaansa Dukljan (nyk. Montenegro) ja Humin (nyk. Hertsegovina) alueille. Kroaatit asettuivat alueille, jotka vastaavat suurin piirtein nykyistä Kroatiaa sekä suurimpaan osaan Bosniaa. Molemmat kansat perustivat jo tuolloin omat valtionsa. (Malcolm 1996: 6–8, Fine 1986: 49–59.)

Slaavit elivät tuolloin heimoissa, jotka koostuivat yhdistyneistä klaaneista, jotka taas koostuivat perheistä tai perhekunnista (*zadruga*). Tietyn heimon hallinnoimaa aluetta kutsuttiin *župaksi*⁷ ja sen johtajaa *županiksi*⁸. He olivat pakanoita ja palvoivat useita jumalia. Bysanttilaiset hallitsijat yrittivät käännättää kroaatteja kristinuskoon jo 600-luvulla, mutta heidät saatiin suurimmaksi osaksi käännetyttyä vasta 800-luvulla. Bosniassa kääntymisen tapahtui ilmeisesti hitaammin ja muutamia vuosisatoja myöhemmin. Useita pakanallisia tapoja siirtyi kuitenkin paikalliseen kristinuskoon ja myöhemmin islaminuskoon. (Malcolm 1996: 8–9.)

Kaarle Suuren frankit valloittivat 700-luvun lopulla ja 800-luvun alussa Pohjois-Kroatian alueet, joihin kuului myös Bosnian pohjois- ja luoteisosia. Nämä alueet olivat frankkien hallussa 870-luvulle asti ja tänä aikana bosnialaista ja kroatialaista heimojärjestelmää alettiin ilmeisesti muokata länsieurooppalaisen feodalismin suuntaan. Samoihin aikoihin serbit olivat vakiinnuttaneet valtansa nykyisten Hertsegovinan ja Montenegron alueilla ja 800-luvun puoliväliin tultaessa itäisin joukko serbialaisia župia oli yhdistetty eräänlaiseksi serbialaiseksi ruhtinaskunnaksi. Kroaateilla oli 900-luvun alussa lyhyt itsenäisyyden aika kuningas Tomislavin alaisuudessa, jonka maihin kuuluivat myös suuri osa Bosnian pohjois- ja

⁷Fine (1986: 38) arvelee hallintomuodon periytyneen illyyrien alueellisesta organisaatiosta.

⁸ Kroatiassa župania käytetään edelleen aluehallinnollisten johtajien tittelinä.

luoteisosista. Tomislavin kuoleman jälkeen (todennäköisesti vuonna 928) Kroatian alueilla käytiin sisällissotaa ja suuri osa Bosniaa päätyi lyhyeksi aikaa (930–960) Serbian ruhtinaskunnan alaisuuteen. Ensimmäinen maininta Bosniasta alueena on peräisin tältä ajalta. Kōnstantínos Porfyrogénētos mainitsee Bosnian erillisenä, Serbian ruhtinaan maihin kuuluvana alueena. 960-luvulla Bosnia päätyi taas Kroatian vallan alle. (Malcolm 1996: 9–10.)

Vuonna 1019 kroatialaiset ja serbialaiset hallitsijat joutuivat tunnustamaan keisari Basilios II:n hallitseman Bysantin valtakunnan ylivallan. Bosnia oli 1000-luvulla vuoroin kroatialaisen kuvernöörin, vuoroin itäisen Serbian hallitsijoiden hallinnassa. Bosnian eteläosat Dukljan (Zeta)⁹ ja Humin¹⁰ alueilla, joissa paikalliset serbiruhtinaat vastustivat bysanttilaisvaltaa, olivat hieman itsenäisempiä. 1070-luvulla näistä alueista muodostui yhtenäinen Serbian kuningaskunta, joka laajeni vielä Raškan¹¹ serbialaisalueelle. 1080-luvulla kuningas Bodinin aikana tämä kuningaskunta laajeni suurimpaan osaan Bosniaa, mutta se hajosi kuninkaan kuoleman jälkeen vuonna 1101. (Malcolm 1996: 10.)

Samoihin aikoihin Unkari valtasi kroaattien maat ja vuonna 1102 Unkarin kuningas Koloman kruunattiin Kroatian kuninkaaksi. Myös Bosnia päätyi vuonna 1102 Unkarin alaisuuteen, mutta sitä hallitsi paikallinen *ban*¹², jonka asema muuttui vähitellen itsenäisemmäksi. 1160- ja 1170-luvuilla Bysantti otti taas Kroatian ja Bosnian hetkellisesti hallintaansa keisari Manuel Komnenoksen valloitusten myötä. Hänen kuolemansa jälkeen vuonna 1180 Kroatia päätyi taas Unkarin yhteyteen, kun taas Bosniasta tuli käytännöllisesti katsoen itsenäinen valtio. (Malcolm 1996: 10–11.)

John Finen (1989: vii–viii) mukaan juuri varhainen keskiaika on erityisen ratkaisevaa aikaa Balkanin historiassa, johtuen valtavista demografisista muutoksista, joita tuolloin tapahtui. Turkkilaiset bolgaarit ja slaavit pyyhkivät tieltään, osittain assimilaation kautta, lähestulkoon kaikki perinteisesti Balkanilla eläneet populaatiot. Jäljelle jäivät vielä kreikkalaiset, albaanit ja

⁹ Dioklean eli slaavilaisittain Dukljan alue vastaa karkeasti nykyisen Montenegron aluetta. Alueesta alettiin käyttää nimeä Zeta noin 1100-luvulta eteenpäin.

¹⁰ Hum kattoi nykyisen Hertsegovinan ja eteläisen Dalmatian alueet.

¹¹ Raškalla tarkoitetaan tässä historiallista maantieteellistä aluetta, johon kuului nykyisen Serbian lounaisosat sekä nykyisen Montenegron koillisosia. Alue sai nimensä pääkaupungistaan Rasista, josta tuli koko Serbian pääkaupunki Stefan Nemanjan aikana. Raškalla on usein historiallisissa yhteyksissä saatettu käyttää nimityksenä koko silloiselle Serbialle.

¹² Titteliä ban on käytetty useissa Keskisen Kaakkois-Euroopan maissa 600-luvulta aina 1900-luvulle. Ensimmäinen tunnettu maininta tittelistä on Kōnstantínos Porfyrogénētoksen *De Administrando Imperio*ssa, kun hän kuvaa kroatialaisten keskiaikaista hallintomallia.

valakit. Toisena merkittävänä tekijänä tuona aikana hän pitää alueen kansojen käännäyttämistä ainakin nimellisesti kristinuskoon.

Fine antaa Bosnian varhaiselle historialle suuren merkityksen myös Bosnian kirkkoa koskevassa tutkimuksessaan pyrkiessään löytämään selityksiä sen tietyille piirteille, samoin kuin muutamat muut tutkijat. Bosnian kirkon syntyyn on ajateltu vaikuttaneen niin Bosnian maantieteellinen eristäytyneisyys kuin pakannalliset uskomukset ja tavat sekä heimorakenteet, jotka olivat saaneet vuosisatojen saatossa vaikutteita niiltä lukuisilta kansoilta, jotka olivat joskus asuttaneet Bosniaa.

3.1.2 Bosnia keskiajalla

Bosniaa johti vuodesta 1180 ban Kulin. Bosnia oli tuolloin katolinen maa ja vaikka se toimi Ragusan (myöh. Dubrovnik) arkkipiispan alaisuudessa, oli katolisella kirkolla kuitenkin Bosniassa jokseenkin itsenäinen asema eikä Ragusa puuttunut paljon sen asioihin. Bosnia nimitti käytännössä katsoen itsenäisesti piispansa. Unkari, joka pyrki saamaan Bosnian arkkipiispanistuimen paremmin hallintaansa, sai Rooman siirtämään Bosnian 1190-luvulla Unkarille suotuisamman Splitin arkkipiispan alaisuuteen. Samoihin aikoihin ilmaantuu ensimmäinen maininta kerettiläisyydestä Bosniassa, kun Zetan hallitsija kirjoitti paaville, kuinka ban Kulin vaimoineen ja sukulaisineen sekä tuhannet hänen alamaisensa olivat ryhtyneet kerettiläisiksi. Syytösten johdosta pidettiin vuonna 1203 Bilino Poljessa neuvottelut, joissa olivat läsnä mm. paavin edustaja, ban Kulin itse, Dubrovnikin arkkipiispa ja bosnialaisia kirkonmiehiä. Niin kutsutussa Bilino Poljen deklaratiiossa nämä kirkonmiehet luopuvat väitetyistä erheistään. (Malcolm 1996: 15.)

Unkarin painostus jatkui kuitenkin ban Kulinin kuoltua vuonna 1204. 1230-luvulla Roomasta lähetettiin toistuvia pyyntöjä Unkarin hallitsijoille ja piispoille ryhtyä toimiin kerettiläisyyden karkottamiseksi Bosniasta. 1230-luvun lopulla Unkari hyökkäsi Bosniaan ja valloitti osan Bosniaa hetkellisesti vuonna 1238. Samalla Bosnia siirtyi takaisin Unkarin arkkipiispanistuimen alaisuuteen. Pian unkarilaiset joutuivat kuitenkin vetäytymään, mutta vuonna 1251 Unkari sai taas paavin siirtämään Bosnian piispanistuimen Unkarin Kalocsassa sijainneen arkkipiispanistuimen alaisuuteen. 1253 Unkari teki vielä epäonnistuneen yrityksen vallata Bosnia. (Malcolm 1996: 16–17.)

Vuonna 1322 Stjepan Kotromanić syrjäytti 1200-luvun lopulta hallinneen Šubićin suvun edustajan. Heti valtaan päästyään hän alkoi laajentaa Bosniaa yhdistämällä vanhan Bosnian

banaatin pohjoisiin alueisiin. Tämän jälkeen hän valloitti lännestä Kroatialle kuuluneita alueita sekä Dalmatian rannikkoa Ragusan ja Splitin välillä. Vuonna 1326 hän liitti suurimman osan Humin alueesta Bosniaan, luoden ensimmäistä kertaa yhtenäisen Bosnia ja Hertsegovinan. Kotromanić piti yllä hyviä välejä ulkovaltoihin tekemällä yhteistyötä Unkarin hallitsijan kanssa. Bosnian kirkon tukeminen hankaloitti kuitenkin suhteita paavinistuimeen ja parantaakseen niitä hän antoi vuonna 1340 fransiskaaneille luvan tulla Bosniaan tekemään lähetystyötä. Vuoteen 1347 mennessä Kotromanić oli myös itse kääntynyt katolilaiseksi, oltuaan aikaisemmin ortodoksi. Fransiskaanit perustivat Bosniaan kirkkoherrakunnan, joka laajeni myöhemmin Bosnian ulkopuolelle. He perustivat useita luostareita, jotka olivat kuitenkin hyvin pieniä eikä niiden vaikutus ilmeisesti etenkään alussa ollut kovin suuri. (Malcolm 1996: 16–18.)

Pian Kotromanićin kuoltua vuonna 1353, Bosnia alkoi hajota sekä sisäisten konfliktien seurauksena että Unkarin valloituspyrkimysten takia. Kotromanićia seurasi ban Tvrtko, joka syöstiin välillä vallasta, mutta nousi taas myöhemmin takaisin valtaan ilmeisesti Unkarin hallitsijan avustuksella. Tvrtko onnistui laajentamaan Bosniaa etelään ja kaakkoon sekä valtaamaan koko Dalmatian rannikon lukuun ottamatta Ragusaa ja Zadaria sekä joitain alueita pohjois-Kroatiasta ja Slavoniasta. Tvrtkon kuoltua vuonna 1391 Bosniassa alkoi heikon hallinnon ja poliittisen epäjärjestyksen aika ja Unkarin kuningas kiinnostui taas alueesta. Vuonna 1404 maanpakoon ajettu ja Tvrtkon aviottomalla pojalla korvattu kuningas Ostoja onnistui Unkarin tuella palauttamaan valtansa takaisin koko alueelle. (Malcolm 1996: 18–21.)

Ostojan kuoltua vuonna 1418 hänen valtaan noussut poikansa syöstiin vallasta ja Tvrtko II nousi jälleen valtaan turkkilaisten tukemana. Tvrtko haki kuitenkin pian Unkarista liittolaista itselleen ja hänen vastustajansa onnistuivat turkkilaisten ja serbialaisten tuella saamaan haltuunsa suuren osan Bosniaa 1430-luvun alkuun mennessä. Vuosien 1433 ja 1435 välisenä aikana Unkarin ja osmanien armeijat valloittivat vuorotellen keskisen Etelä-Bosnian alueita. Humin hallitsija Stjepan Vukčićin avulla turkkilaiset onnistuivat lopulta ajamaan Unkarin armeijan pois. Tvrtko II:n viimeisiä vuosia leimasivat turkkilaisten ryöstöretket Bosniaan sekä Stjepan Vukčićin vallan jatkuva kasvu. Tvrtko II:n kuoltua vuonna 1443, Vukčić ei aluksi suostunutkaan tunnustamaan hänen seuraajaansa Stjepan Tomašia, mistä seurasi useita vuosia kestänyt sisällissota. He pääsivät lopulta sopimukseen vuonna 1446, mutta Vukčić jatkoi silti serbialaisen hallitsijan Đorđe Brankovićin tukemista, joka kävi yhä sotaa Bosnian kuningasta vastaan Srebrenican alueesta. Korostaakseen itsenäistä asemaansa Stjepan Vukčić otti

itselleen vuonna 1448 tittelin Humin ja rannikon herttua (herceg)¹³, jonka hän muutti myöhemmin muotoon Pyhän Savan herttua. Hertsegovinan nimi on lähtöisin tästä tittelistä. (Malcolm 1996: 21–23.)

1450-luvulla Stjepan Tomaš kääntyi Rooman puoleen saadakseen tukea turkkilaisia vastaan. Rooman kiinnostus Bosnian asioita kohtaan oli alkanut herätä uudelleen jo 1430-luvulla. Paavin istuimen suhtautuminen Bosnian kirkkoon jyrkentyi entisestään ja sitä syytettiin useista harhaopeista, muun muassa manikealaisuudesta. Vuonna 1459 Stjepan Tomaš karkotti Bosniasta ne Bosnian kirkon jäsenet, jotka eivät suostuneet kääntymään katolilaisiksi. Erään katolisen kirkon lähteen mukaan kaksi tuhatta kääntyi ja ainoastaan neljäkymmentä pakeni Hertsegovinaan. (Malcolm 1996: 23.) Ivo Banac (1984: 40) arvelee, että Bosnian aatelisto, joka aiemmin oli ollut suosiollinen Bosnian kirkolle, oli jo muutenkin alkanut kääntyä kohti katolista kirkkoa ja fransiskaanihäetystöä, koska he uskoivat katolisten Rooman ja etenkin Unkarin ja siten katolisen kirkon antavan paremmin suojaa uhkaavaa osmanivalloitusta vastaan.

Stjepan Tomaš kuoli vuonna 1461 ja häntä seurasi hänen poikansa Stjepan Tomašević. Pyynnöistään huolimatta hän ei saanut apua turkkilaisia vastaan paavilta eikä Venetsialta. Turkkilaisarmeija marssi Bosniaan vuonna 1463 Mehmet II:n johdolla ja Stjepan Tomašević joutui pian antautumaan sille. Unkari onnistui vielä hetkellisesti valtaamaan takaisin osia Bosniasta, mutta vuoteen 1465 mennessä osmanit olivat saaneet suurimman osan niistä taas haltuunsa. (Malcolm 1996: 23–24.)

Fine (Donia & Fine 1994: 34) arvelee suurimmaksi syyksi unkarilaisten epäonnistumiselle bosnialaisten heitä kohtaan tuntemaan vihamielisyyden. Tästä on osoituksena joukko bosnialaisia aatelismiehiä, jotka Bosnian kukistuttua vuonna 1463 kääntyivät Venetsian puoleen. He ilmaisivat halunsa alistua Venetsian valtaan, mutta korostivat etteivät he missään oloissa suostuisi alistumaan Unkarin valtaan. Mieluummin he jäivät osmanien alaisuuteen.

Bosnian kirkon tutkimuksessa nousee vahvasti esiin Bosniaan keskiajalla kohdistuneet aluepoliittiset intressit. Kerettiläissyöttönsien taustalla uskotaan usein olleen nimenomaan poliittiset vaikuttimet kuten Unkarin pyrkimys laajentaa valtaansa Bosniassa tai toisaalta alueen hallitsijoiden pyrkimys parantaa välejään Roomaan.

¹³ Vrt. Saksan herzog.

Bosnian tultua osaksi Osmani-imperiumia alkoi siellä suuri joukkoislamisaatio, jonka seurauksena kolme neljäsosaa Bosnian väestöstä kääntyi muslimeiksi 1600-luvun loppuun mennessä. (Malcolm 2002: 43) Samoin kuin Bosnian kirkko, myös Bosnian islamisaatio on saanut myyttiset mitat Bosnian historiassa ja sen tutkimuksessa. Siitä, miksi niin suuri osa bosnialaisväestöä kääntyi islaminuskoon turkkilaisvallan aikana, on olemassa lukuisia teorioita, joista keskeisimmät ovat teoria muslimien massiivisesta asuttamisesta Bosniaan sen ulkopuolelta, teoria bosnialaisten massiivisesta pakkokäännästyksestä, teoria Bosnian kirkon jäsenten kääntymisestä islamiin sekä kristityn yläluokan kääntyminen islamiin feudaalioikeuksiensa säilyttämiseksi. (Torsti 2003: 90.)

3.2 Keskiaikaisesta kerettiläisyydestä

Kuten edellisistä luvuista käy ilmi, Bosnian kirkkoa syytettiin keskiajalla kerettiläiseksi, tarkemmin sitä syytettiin dualistiseen maailmaankuvaan nojaavasta kerettiläisyydestä. Tämä tieto Bosnian kirkosta on Bosnian kirkon tutkimuksen keskiössä ja erään Bosnian kirkon tutkimuksessa vallitsevan teorian mukaan Bosnian kirkko olikin nimenomaan kerettiläinen, dualistinen kirkkokunta. Tätä taustoittaakseni esittelen tässä alaluvussa lyhyesti keskiaikaisen kerettiläisyyden ja erityisesti dualististen kerettiläisten liikkeiden historiaa.

Käsitys kerettiläisyydestä eli harhaoppisuudesta suhteessa kristinuskon oppeihin pohjaa jo alkukirkon aikoihin, jolloin oli erityisen tärkeää pitää kirkon seuraajat yhtenäisinä opeissaan, jotta voitiin erottautua juutalaisuudesta ja polyteistisistä uskonnoista. Myöhemmin kristinuskon levitessä oli tärkeää varmistaa, ettei se hajoa tuhansiin erilaisiin muotoihin. Jo alkukirkon jäsenet törmäsivät moniin kysymyksiin siitä, mitä oppeja tuli oikeastaan noudattaa ja vaikeus löytää näihin kysymyksiin selkeitä vastauksia aiheutti hajaannusta kristittyjen piirissä ja siten loi tietä erilaisten sittemmin kerettiläisiksi määriteltyjen suuntausten kehittymiselle. (Evans 2003: 1, 5–6.)

Ensimmäinen pyrkimys luoda selkeä julistus kristinuskosta ja uskontunnustuksesta oli Nikean kokous vuonna 325. Korjattu versio Nikean uskontunnustuksesta hyväksyttiin Konstantinopolin kokouksessa vuonna 381. Khalkedonin kokouksessa vuonna 451 hyväksyttiin kristinuskon määritelmä ja lueteltiin harhauskoisina pidetyt käsitykset. (Evans 2003: 8–9.)

Kreikan sanalla *heresis* oli useampia merkityksiä varhaisille kristityille. Sillä saatettiin tarkoittaa yksinkertaisesti ajattelutapaa ja sitä saatettiin siinä tarkoituksessa käyttää itse

kristinuskosta. Toisaalta se saattoi tarkoittaa ajatussuuntaa tai koulukuntaa, mutta lopulta sillä alettiin tarkoittaa erityisesti vääräoppisuutta, joka pyrki esittäytymään oikeana kristinoppina. Sanan monitulkintaisuus tuotti ongelmia, kun kerettiläisyyttä pyrittiin tunnistamaan ja kategorisoimaan. (Evans 2003: 65–66.)

Käsitteiden tulkinta aiheutti muitakin ongelmia, kun Rooman valtakunnan hajottua kielimuuri kreikan ja latinan välillä kasvoi yhä harvemman lännessä osatessa kreikkaa ja yhä harvemman idässä osatessa latinaa. Kun kristillisiä käsitteitä alettiin kääntää kreikasta latinaan, syntyi tulkintaeroja, joista *filioque*-kysymys¹⁴ lopulta johti lännen ja idän kirkkojen eroamiseen vuonna 1054. (Evans 2003: 73–74.)

Keskiaikaisista kerettiläisistä suuntauksista suurimman haasteen kristinuskolle muodosti dualismi, jossa pahan olemassaolo pyrittiin selittämään siten, että täytyi olla jokin toinen, pahan aiheuttava voima, ja joka siten kyseenalaisti kristillisen jumalan kaikkivoipuuden ja täydellisen hyvyyden. Varhaisin dualistinen liike oli gnostilaisuus, joka oli kehittynyt jo ennen Kristuksen syntymää, mutta joka säilytti vaikutusvaltansa vielä varhaiskristillisenä aikana. (Evans 2003: 123) Gnostilaisuutta harjoitettiin kristinuskon rinnalla ja usein se sekoittui sen oppeihin. Gnostilaisuutta pidempään säilyi vielä manikealainen dualismin muoto. (Lambert 1977: 7–8.)

Manikealaisuuden pääpiirteet pohjautuivat gnostilaisuudesta. Sen perustaja Mani (216–277) uskoi olleensa uudelleen syntynyt Jeesus ja siten omaavansa tiedon lopullisesta totuudesta (Loos 1974: 23). Manin mukaan ihmisen sielu oli jumalainen kipinä vangittuna materiaaliseen ruumiiseen (Evans 2003: 124.)

600-luvulla vaikuttanut bysanttilainen paulikiaanien seksti oli keskiaikaisten dualististen liikkeiden edeltäjä (Evans 2003: 128). Eräiden teorioiden mukaan paulikiaanit olivat dualisteja, mutta joidenkin teorioiden mukaan he olisivatkin olleet adoptionisteja, jotka

¹⁴ Filioque-kysymyksellä tai kiistalla tarkoitetaan läntisen kirkon Toledon kirkolliskokouksessa 589 Nikean uskontunnustukseen tekemää lisäystä. Kohtaan, jossa sanotaan ”Pyhä Henki lähtee isästä” lisättiin ”ja Pojasta” (lat. *filioque*). Itäinen kirkko ei ollut mukana päättämässä asiasta, eikä siten pidä lisäystä pätevänä eikä oikeana. <https://evl.fi/sanasto/-/glossary/word/Filioque>

uskoivat Kristuksen olleen aivan tavallinen mies, kunnes Jumala adoptoi tämän ja hänestä tuli kasteen kautta jumalallinen. Paulikiaaneilla on yleisesti ajateltu olleen suuri rooli bogomilismin synnyssä. Finen (1986: 173) mukaan tämä on hyvin mahdollista, mikäli paulikiaanit olivat todella dualisteja, mutta mikäli he olivatkin adoptionisteja, pitäisi Finen mukaan bogomiilien alkuperää etsiä muualta.

Keskiajalla kristillistä kirkkoa uhanneista dualistisista liikkeistä nousivat esiin mm. kataarit, albigensiaanit ja bogomiilit. Bysanttilainen kronikoitsija Anna Komnena kirjoitti vuoden 1098 paikkeilla aiemmin tuntemattomasta bogomiilien kerettiläisestä liikkeestä, jonka suuri määrä kerettiläisiä oli ottanut omakseen. Hänen mukaansa bogomiilit yhdistivät oppeja paulikiaaneilta ja messaliaaneilta, jotka olivat 300-luvulla vaikuttanut rukoilemiseen keskittynyt sektti. Rukoilemisen kautta he pyrkivät vapautumaan demoneista, joiden uskoivat vallanneen sielunsa, tullakseen siten puhtaiksi hengellisiksi olennoiksi. (Evans 2003: 127–128.)

Bogomiilit oli alun perin bulgarialainen kerettiläinen liike, jonka perusti 900-luvulla Bogumil-niminen pappi. Bulgarialaiset oli tuolloin jo käännytetty kristinuskoon ja todennäköisesti suurin osa heistä oli ainakin nimellisesti kristittyjä (Fine 1986: 171). Bogomilismi levisi Bulgariasta ensin Konstantinopoliin ja sieltä itään Vähä-Aasiaan ja länteen muualle Balkanille muun muassa Makedoniaan, osiin Serbiaa ja Välimeren rannikkoa pitkin Dalmatiaan ja sieltä Italiaan ja Ranskaan, joissa se sai uusia nimiä (kataarit, albigensiaanit, patareenit). (Fine 1986: 176.)

Bogomiileilla oli dualistinen maailmankuva, jonka mukaan maailmassa vallitsi kaksi perusvoimaa: hyvä, joka liittyi kaikkeen hengelliseen ja immateriaaliseen sekä paha, joka liittyi kaikkeen materiaaliseen. He uskoivat, että ihminen saattoi vapautua materiaalisesta maailmasta ainoastaan elämällä askeettisesti, kieltäytyen lihasta, viinistä ja seksistä. Koska useimpien oli hyvin vaikea toteuttaa näin askeettista elämäntapaa, oli heidän yhteisönsä jakautunut kahteen luokkaan: niin kutsutut perfektit olivat käyneet läpi henkisen initiaation ja olivat siten Pyhän Hengen vallassa, kun taas tavalliset uskovaiset elivät normaalia elämää ja saivat initiaation vasta myöhemmin elämässään, esimerkiksi kuolinvuoteellaan, jolloin myös heistä tuli perfektejä. Jos initiaatiota ei ehtinyt saada ennen kuolemaansa, syntyi uudestaan ihmiseksi maan päälle. (Fine 1986: 176–177.)

Koska kaikki materiaallinen oli Saatanasta, oli maailmaan syntynyt Kristus heidän mukaansa ainoastaan eräänlainen illuusio eikä siis voinut fyysisesti kuolla ristillä. He hylkäsivät myös useita kristillisiä tapoja, joihin liittyi materiaalisia piirteitä, kuten kastamisen vedellä. Myös risti oli vihattu symboli. Heillä ei myöskään ollut kirkkorakennuksia eikä vauraita luostareita. (Fine 1986: 73.)

Erään Bosnian kirkkoa koskevan teorian mukaan Bosnian kirkko oli nimenomaan bogomiilinen ja joidenkin mukaan joka tapauksessa dualistinen, vaikka se ei välttämättä ollutkaan bogomiilinen. Alkuperäislähteissä Bosnian kirkon jäsenistä on käytetty muun muassa nimityksiä *patareeni* ja *kataarit*. Toisaalta alkuperäislähteissä Bosnian kirkon jäsenistä käytetään myös nimitystä *krstjanin* – kristitty ja nimitysten vaihtelevuus onkin aiheuttanut tutkijoiden keskuudessa erimielisyyttä siitä, miksi Bosnian kirkon jäseniä tulisi kutsua, riippumatta siitä, onko Bosnian kirkon tulkittu olevan kerettiläinen vai ei. Esimerkiksi *patareeni* -nimityksen on katsottu voivan viitata yhtä lailla katolilaisuuteen kuin kerettiläisyyteen sillä perusteella, että *patar* olisi kroatialaistunut muoto sanasta *pater* (vrt. kro. *fratar* – lat. *frater*). Toisaalta taas *patareeni*-nimityksen alkuperän on katsottu olevan selvästi läntinen ja tulleen Italiasta, koska se on esiintynyt aiemmin ja koska kyseistä nimitystä Bosnian kerettiläisistä käyttää lähteiden perusteella ensimmäisen kerran Paavi, joka rinnastaa sen toiseen samaan aikaan Bosnian kerettiläisistä käytettyyn nimeen *kataarit*. (Šidak 1975: 20.)

3.3 Bosnian kirkko lähteiden valossa

Bosnian kirkon tutkimukseen on vaikuttanut merkittävästi se, kuinka vähän siitä loppujen lopuksi tiedetään varmuudella. Tämä taas johtuu Bosnian kirkkoa koskevien lähteiden luonteesta. Bosniasta tunnetaan hyvin vähän paikallisia aikalaislähteitä ja Bosnian kirkosta vielä vähemmän. Bosnian kirkon jäsenten itse kirkkoa koskevista kirjoituksista tunnetaan vain joitain evankeliumikäsitkirjoituksia sekä erään kirkon johtohahmon testamentti. Tästä syystä suurin osa Bosnian kirkkoa käsittelevistä tiedoista on peräisin paikallisista asiakirjoista, muista eteläslaavilaisista lähteistä kuten dubrovnikilaisista, lähinnä kaupankäyntiin ja diplomatiaan liittyvistä dokumenteista, paavien kerettiläisyyttä koskevasta kirjeenvaihdosta ja arkeologisista materiaaleista. Lisäksi Bosnian kirkkoa tutkittaessa on käytetty lähteinä ja tutkimusmateriaalina apokryfisia kirjoituksia, kansantarinoita, hautakiviä (*stećak*) ja harvoja säilyneitä kirkkorakennuksia.

3.3.1 Bosnialaiset lähteet

Bosnialaiset lähteet koostuvat Bosniassa keskiajalla kirjoitetuista evankeliumikäsitkirjoituksista sekä Radin -nimisen Bosnian kirkon johtohahmoihin kuuluneen henkilön testamentista.

Bosniasta on säilynyt keskiajalta useita evankeliumikäsitkirjoituksia, joista kolme voidaan selvästi liittää Bosnian kirkkoon niistä löytyvien omistuskirjoitusten perusteella. Näistä ensimmäinen on osa evankeliumia, joka kirjoitettiin Tepčija Batalon käskystä starac¹⁵ Radinille vuonna 1393 ja josta löytyy lista Bosnian kirkon hierarkiasta niihin päiviin asti. Toinen on Hvalin evankeliumi (*Hvalov rukopis*), jonka kirjoitti krstjanin Hval Hrvoje Vukčićille djed Radomerin johtaessa Bosnian kirkkoa vuonna 1404. Kolmas on krstjanin Radosavin evankeliumin säilyneet osat, joka on kirjoitettu kuningas Stefan Tomašin aikana. Näiden lisäksi on säilynyt useita samantyyppisiä evankeliumikäsitkirjoituksia, jotka voidaan mahdollisesti liittää Bosnian kirkkoon. Evankeliumit sisältävät muun muassa Uuden Testamentin kokonaisuudessaan sekä usein kymmenen käskyä Vanhasta Testamentista. (Fine 1975: 81.)

Yhtenä merkittävimmistä Bosnian kirkkoa käsittelevistä lähteistä pidetään Bosnian kirkon johtohahmoihin kuuluneen gost Radinin¹⁶ testamenttia. Gost Radin talletti testamenttinsa Dubrovnikiin tammikuun 5. päivänä vuonna 1466. Dokumentin ensimmäisen sivun vasemmassa marginaalissa, samoin kuin tekstin alussa, on ristin kuva. Radin ilmoittaa kirjoittavansa kaikkivaltiaan Jumalan ja ragusalaisten aatelismiesten edessä ja olevansa täysissä sielun voimissa ja että tietyt ragusalaiset aatelismiehet olisivat hänen testamenttinsa täytäntöönpanijoita. (Fine 1975: 365.)

Testamentissaan Radin jätti 600 kultadukaattia vähäosaisten auttamiseen. Puolet tästä summasta hän määräsi annettavaksi veljenpojalleen gost Radin Seoničanille, jonka tuli jakaa rahat oikein kastetuille, kunnollisille maalaiskristityille, jotka seurasivat oikeaa apostolista uskoa. Näiden kristittyjen tuli rukoilla Radinin sielulle jokaisena pyhäpäivänä, pyhänä perjantaina ja pyhänä sunnuntaina. (Ibid.)

¹⁵Starac samoin kuin myöhemmin tekstissä esiintyvät krstjanin, djed ja gost olivat Bosnian kirkon hierarkiaan liittyviä arvonimiä. Näistä korkein oli djed, jonka jälkeen järjestyksessä tulivat gost, starac ja krstjanin.

¹⁶ Kyseessä on sama Radin, kuin edellisen kappaleen starac Radin. Hänestä tuli gost hänen noustuaan ylemmäs Bosnian kirkon hierarkiassa.

Gost Radinin testamentin huomasi Dubrovnikin arkistoissa ensimmäisen kerran Ćiro Truhelka vuonna 1910. Muista arkistosta löytyneistä dokumenteista käy ilmi, että Radin toimi vuosina 1422, 1423 ja 1432 lähettiläänä kreivi Radosav Pavlovićille, jonka määräysvallassa oli puolet Konavljen seurakunnasta, toisen puolen kuulussa Dubrovnikille. Tuolloin häneen viitattiin nimityksellä krstjanin Radin. Seuraavan kerran hänet mainitaan rekistereissä vuonna 1437 kreivi Stjepan Vukčićin lähettiläänä ja tuolloin hänestä käytetään nimitystä starac Radin. Vuonna 1450 hän oli yhä Vukčićin palveluksessa, mutta hänen tittelinään oli nyt gost, jonka hän säilytti kuolemaansa asti (1467). (Lambert 1977: 374.)

Nämä kansankieliset titelit olivat käytössä Bosnian kirkolla, mutta niitä on käytetty muuallakin. Sanalla krstjanin on tarkoitettu entisen läntisen Jugoslavian alueella yleisesti kristittyä ja se on varioinut sanan *kršćanin* kanssa. Nimitystä starac, joka tarkoittaa vanhaa miestä, on käytetty arvonimenä serbialaisten ortodoksisten käsikirjoitusten omistuskirjoituksissa, joissa se on merkinnyt suurin piirtein samaa kuin pappi. Gost taas tarkoittaa slaavilaisissa kielissä vierasta, eli henkilöä, joka on toisen talossa tai vieraalla maalla. Muinaisvenäläisissä teksteissä sana on kääntynyt tarkoittamaan kauppiasta, mutta myös sana lähettiläs sopisi kontekstiin. (Lambert 1977: 374.)

3.3.2 Katoliset lähteet

Katolisen kirkon lähteisiin kuuluvat Bosniaa koskeva paavillinen kirjeenvaihto, paavin lähetystöjen Bosniaan tekemiin lähetysretkiin liittyvä kirjeenvaihto, italialaisen inkvisition Bosniaa koskevat dokumentit sekä Bosniaan suuntautuneeseen fransiskaaniseen lähetystyöhön liittyvät dokumentit. (Fine 1975: 46.)

Paavilliset dokumentit käsittelevät kerettiläisyyttä Bosniassa läpi koko keskiajan. Olemassa olevasta kirjeenvaihdosta tunnetaan kuitenkin lähes ainoastaan paavinistuimen puoli. Vain harvoissa tapauksissa tunnetaan myös ne kirjeet, joihin paavit ovat vastanneet. Paavien kirjeet sisältävät kuitenkin lähes yksinomaan ilmoituksia keinoista, joilla kerettiläisyys tulisi kitkeä Bosniasta. (Fine 1975: 47–48.)

Paavinistuimen kerettiläisyssyytökset kiihtyivät huomattavasti 1440-luvulla. Ennen tätä tiedetään vain joitain mainintoja, joista käy ilmi paavien epäilleen, että Bosniassa olisi esiintynyt dualistista harhaoppia. Näitä mainintoja ovat Innocentius II:n vuonna 1200 esittämä epäily, että Bosnian kerettiläiset ovat kataareja, Bilino Poljen deklaratio vuodelta 1203, jossa

kerettiläisyydestä syytettyjen bosnialaisten edustajat irtisanoutuvat harhaopeista¹⁷, Paavi Johannes XXII:n vuodelta 1373 peräisin oleva kirje, jossa viitataan dualistisiin oppeihin, Gregorius XI:n maininta vuodelta 1373 ”kerettiläisten ihailusta”, Bonifacius IX:n Unkarin kuningas Sigismundille vuonna 1391 kirjoittama kirje, jossa hän mainitsee manikealaiset ja muut kerettiläiset sekä bosnialaiset skismaatikot kuninkaan valtakuntaa uhkaavien vaarojen joukossa sekä erään piispan Baselin neuvostossa esittämä ehdotus ryhtyä toimiin manikealaisuuteen hairahtaneen Bosnian käännättämiseksi. (Fine 1975: 51.)

Inkvisitiodokumenteista löytyy useita mainintoja Bosniassa esiintyvistä kerettiläisyydestä 1200-luvulta lähtien. Aikaisimmat lähteet käsittelevät kuitenkin ensisijaisesti Italian kataareja, jotka yhdistetään lukuisiin slaavilaisiin dualisteihin. Niistä ei kuitenkaan käy Bulgariaa ja Dragovicaa lukuun ottamatta selkeästi ilmi, missä slaavien mailla dualismia tarkkaan ottaen esiintyi ja mikä asema sillä oli. (Fine 1975: 54–55.)

1300-luvulla inkvisitiodokumentteihin ilmaantuu jo suoria mainintoja patareeneiksi kutsuttujen kerettiläisten toiminnasta Bosniassa. Niistä käy myös ilmi, että nämä patareenit seurasivat dualistisia oppeja. (Fine 1975: 56.)

Fransiskaanisien lähetystyön Bosniaa koskevat dokumentit eivät koske pelkästään Bosnian banaattia, vaan koko Bosnian kirkkoherrakuntaa eli koko sitä Kaakkois-Euroopan osaa, jossa katoliset käännyttivät kerettiläisiä ja skismaatikkoja. Tähän alueeseen kuuluivat Bosnia Hertsegovinan lisäksi Slavonia, Serbia ja Bulgaria sekä osia Kroatiaista, Unkarista, Moldovasta, Böömistä ja Transilvaniasta. (Fine 1975: 59.)

3.3.3 Eteläslaavilaiset lähteet

Eteläslaavilaisiin lähteisiin kuuluu erilaisia asiakirjoja, kirjeitä ja dubrovnikilaisia rekistereitä, jotka sisältävät paljon tietoa esim. Bosnian kirkon hierarkiasta ja sen asemasta yhteiskunnassa. Dubrovnikilaiset dokumentit sisältävät paljon tietoa Bosnian kirkon eri jäsenten diplomaattisesta roolista ja kirkon suhteesta Bosnian valtioon sekä Bosnian kirkon luostareiden sijainnista ja funktiosta. (Fine 1975: 42.)

¹⁷Näitä harhaoppeja tai harhaoppisia tapoja olivat mm. jumalanpalveluksen, alttarien ja ristien puuttuminen, sakramenttien kieltäminen jne. (Šanjek 1975: 62–63)

Näistä lähteistä tiedetään Bosnian kirkolla olleen huomattavasti valtaa Bosnian yhteiskunnallisessa elämässä etenkin 1300-luvulla ja 1400-luvun alussa. Kirkon arvohenkilöt allekirjoittivat perustuskirjoja ja heitä käytettiin yleisesti diplomaattisissa tehtävissä. Mm. Kuningas Stjepan Kotromanićilla ja kuningas Tvrtkolla tiedetään olleen hyvät välit Bosnian kirkkoon, vaikka he eivät kuuluneetkaan siihen. Joidenkin bosnialaisten aatelisperheiden kuitenkin arvellaan kuuluneen Bosnian kirkkoon. Bosnian kirkon tunnetuin jäsen gost Radin oli Stjepan Vukčićin neuvonantaja ja hänen edellä mainitun testamenttinsa perusteella voidaan olettaa hänellä olleen melkoinen omaisuus. (Malcolm 1996: 39.)

Serbiasta tunnetaan useita painoksia 1400-luvulta peräisin olevia ortodoksisen jumalanpalveluksen yhteydessä luettuja pannaan julistuksia, joissa kirotaan useita harhaopeja, mukaan lukien Bosnian ja Humin kerettiläiset. Niissä kuvataan kerettiläisten tapoja ja nimetään useita kerettiläisiä, joista osa on Bosnian kirkon jäseniä. (Fine 1975: 43.)

Lisäksi tunnetaan kolme serbialaista lähdettä, joissa on mahdollisia viittauksia kerettiläisistä bosnialaisista. Ensimmäinen on Serbian kuninkaan Stefan Dragutinin (1276–1282, myöhemmin Mačvan ja Usoran ban, kuoli 1316) elämäkerta, jonka kirjoitti hänen aikalaisensa arkkipiispa Danilo. Siinä kerrotaan Dragutinin opetus- ja käännöstyöstä bosnialaisten kerettiläisten keskuudessa. Toinen on vuoteen 1329 ajoitettu serbialainen evankeliumiteksti, jossa kerrotaan Pyhän Nikolauksen kirkon uudelleenrakentamisesta D’barin hiippakunnassa ja jossa on maininta jumalattomista *babuuneista*. D’barin sijaintia ei kuitenkaan tunneta eikä ole varmaa, onko näillä babuuneilla mitään tekemistä Bosnian kirkon kanssa. Kolmas lähde on Konstantin Filosofin vuosina 1431–1432 kirjoittama despootti Stefan Lazarevićin (1389–1427) elämäkerta, jonka yhdessä käsikirjoitusversiossa mainitaan bosnialaisen Srebrenican kylän olleen bogomiilien asuttama. (Fine 1975: 43–44.)

3.3.4 Kronikat

Kuten edellä mainittiin, Bosniasta ei ole keskiajalta säilynyt yhtään kotimaista kertovaa lähdettä. Ulkomaisista kertovista lähteistä merkittävimpiä ovat ainoat tunnetut Bosniaa käsittelevät aikalaiskirjoitukset, paavi Pius II:n ja Splitin arkki diakoni Tuomaan. Myöhempien Bosniaa käsittelevien kronikoiden materiaali on pitkälti peräisin Pius II:n teoksista, Pietro Livio Veronalaisen Bosniaa käsittelevästä, sittemmin kadonneesta, ilmeisesti 1500-luvun alkupuoliskolla kirjoitetusta kronikasta sekä Dubrovnikin arkistoista. (Fine 1975: 62–63.)

Paavi Pius II kirjoitti teoksessaan *Europa* (1494)¹⁸, että San Angelon kardinaali Gioanni kasto Bosnian ensimmäisen kuninkaan Stefan Tomašin. Tämä olisi ilmeisesti tapahtunut vuonna 1457, jolloin hänen tiedetään vierailleen Bosnian hovissa. Hän kirjoittaa myös Bosniassa olleen useita kerettiläisiä, joita kutsuttiin manikealaisiksi ja jotka uskoivat kahteen perusvoimaan, joista toinen oli hyvä ja toinen paha. Nämä kerettiläiset asuivat hänen mukaansa vuorten laaksoissa sijainneissa luostareissa yhdessä heitä palvelevien naisten kanssa. (Fine 1975: 63–64.)

Pietro Livio Veronalaisen kadonnut kronikka tunnetaan ainoastaan myöhemmistä kirjoituksista. Etenkin Mauro Orbini lainaa sitä usein vuodelta 1601 peräisin olevassa teoksessaan *Il regno de gli Slavi*. Ei ole kuitenkaan aivan selvää, mikä kaikki Orbinin teoksessa on peräisin Pietro Liviolta. Samoja lainauksia kuin Orbinilta löytyy myös Peter Masarechin vuosina 1623–24 Bosniaan tekemän apostolisen vierailun raportista. Orbini kuvaa teoksessaan Pietro Livioon viitaten mm. fransiskaaniien käännytystyötä Bosniassa, sitä kuinka patareenit - jotka Livion mukaan eivät tässä tapauksessa olleet dualisteja, vaan apostoli Pietarin seuraajia - tulivat Bosniaan Italiasta, heidän tapojaan ja harhaoppejaan sekä lopulta heidän kääntymistään kristinuskoon ja kerettiläisyyden katoamista Bosniasta. Hän kirjoittaa Italiasta tulleiden patareenien lisäksi Bosniassa olleen manikealaisia, jotka pitivät luostareitaan kaukaisissa laaksoissa aina vuoteen 1520 asti. Heidän apottiaan kutsuttiin nimellä *ded* ja heidän prioriaan nimellä *stroinik*. (Fine 1975: 65–67, 71.)

3.3.5 Turkkilaiset lähteet

Eräs keskeinen lähde Bosnian historian tutkimuksessa ovat osmanien veroluettelot eli *defterit*, jotka löydettiin vasta 1900-luvun puolivälin tienoilla. Varhaisimmat niistä ovat peräisin vuodelta 1455. *Deftereissä* esiintyy lukuisia mainintoja ”kristittyjen” (kristian) maista ja ”kristityistä” kylistä. Koska *deftereissä* viitataan katolilaisiin ja ortodokseihin sanoilla *gebr* tai *kafir* ja koska mainintoihin kristittyjen maista liitetään usein myös nimitys *gost*, on ajateltu, että nämä ”kristityt” olisivat olleet Bosnian kirkon jäseniä. (Fine 1975: 77.)

¹⁸Teos julkaistiin vasta paljon Piuksen kuoleman jälkeen vuonna 1464. Se julkaistiin toisen kerran vuonna 1501.

Finen (1975: 79–80) mukaan defterit ovat merkittävä lähde, erityisesti kun tutkitaan Bosnian islamisaatiota. Niistä löytyvien tietojen perusteella on mahdollista arvioida islamiin kääntymisen määrää ja vauhtia eri kylissä.

3.3.6 Hautakivet

Bosnia ja Hertsegovinassa on tuhansia hautakiviä, joita kutsutaan nimellä *stećak* (mon. *stećci*). Hautakivien koristeita ja kirjoituksia on tutkittu paljon ja niiden alkuperästä ja merkityksestä on olemassa useita teorioita. Monet tutkijat liittävät *stećakit* nimenomaan Bosnian kirkkoon, koska ne ovat ainutlaatuinen bosnialaisen kulttuurin piirre. Osa tutkijoista kuitenkin uskoo, että niitä on pystytetty yhtä lailla katolilaisille ja ortodokseille kuin Bosnian kirkon jäsenille. (Ks. esim. Fine 1975.)

4 Bosnian kirkkoa koskevat teoriat

Bosnian kirkon alkuperästä ja luonteesta on esitetty useita toisistaan poikkeavia näkemyksiä riippuen siitä, mitä lähteitä tutkijat ovat painottaneet. Bosnian kirkon tutkimus lähti toden teolla käyntiin 1800-luvun puolivälistä lähtien, jolloin kroatialainen Franjo Rački ja serbialainen Božidar Petranović kehittivät toisistaan poikkeavat teoriansa Bosnian kirkon alkuperästä ja luonteesta. Molemmat teoriat saivat paljon kannattajia ja seuraajia ja nämä kaksi päänäkemystä Bosnian kirkosta olivat pitkään vallalla, kunnes uudempi tutkimus alkoi tuoda esiin uusia näkökulmia ja pyrki kumoamaan tai kyseenalaistamaan aiempia teorioita.

Kuten edellä on mainittu, Bosnian kirkon tutkimisesta on tehnyt hankalaa bosnialaisten aikalaislähteiden harvalukuisuus ja lukuisat eri lähteiden välillä vallitsevat ristiriidat. Tutkijat ovat käyttäneet näitä lähteitä hyvin moninaisesti ja päätyneet tutkimuksissaan hyvin erilaisiin tuloksiin. Tutkimuksissa esiin nousevat Bosnian kirkkoa koskevat teoriat voidaan jakaa kolmeen pääteoriaan, jotka esittelen tässä luvussa.

4.1 Teoria Bosnian kirkosta bogomiilisena/dualistisena yhteisönä

1800-luvun tärkeimpänä kroatialaisena historioitsijana pidetty Franjo Rački oli Bosnian kirkon nykytutkimuksen perustaja. Hän julkaisi vuosina 1869–70 joukon artikkeleita, joihin oli kerännyt kaiken siihen asti löytämänsä aineiston, jolla hän pyrki osoittamaan Bosnian kirkon olleen luonteeltaan bogomiilinen. Račkin mukaan bosnialaisissa dokumenteissa

esiintyvät Bosnian kirkon vanhempien jäsenten arvonimet gost, starac ja strojnik liittyivät bogomiilisen tradition niin kutsuttuihin perfekteihin. (Malcolm 1996: 27–28.)

Bosnian kirkkoa käsittelevissä lähteissä usein esiintyvän nimityksen krstjanin Rački (1869, 106–107) selittää niin, että kaikki Bogomilin seuraajat, niin Bulgariassa, idässä, Ranskassa kuin Italiassa kutsuivat itseään kristityiksi. Račkin mukaan ne nimitykset, joita heistä on käytetty eri lähteissä (bogomiilit, patareenit, kataarit), olivat heidän vastustajiensa eli katolisen kirkon nimityksiä heille. Latinalaisten ja bosnialaisten lähteiden välillä vallitsevat selkeät ristiriidat Rački selitti siten, että Bosnian kirkko olisi vähitellen kehittynyt lähemmäksi oikeaoppista kristinuskkoa (Dragojlović 1987: 17).

Bosnian kirkko oli yhdistetty bogomiileihin jo aikaisemmin, mutta vasta Rački loi tutkimuksissaan siitä selkeän kuvan, joka kuvasi kirkon organisaatiota, periaatteita ja tapoja (Malcolm 1996: 28). Račkin teorian suurimpana puutteena on kuitenkin pidetty sitä, ettei hän kyennyt löytämään harvalukuisista bosnialaisista lähteistä todistusta sille, että Bosnian kirkko olisi noudattanut nimenomaan bogomiilisia oppeja (ks. Solovjev 1948: 7).

Račkin teoria on saanut paljon kannatusta useiden tutkijoiden keskuudessa aina näihin päiviin saakka. Teoria Bosnian kirkosta dualistisena, mahdollisesti bogomiilisenä nousi uudelleen suosioon etenkin toisen maailmansodan jälkeen (Ćirković 1964: 25). Eräs Račkin teoriaa kannattaneista tutkijoista oli venäläistaustainen, Jugoslaviaan 1920-luvulla emigroitunut historioitsija Aleksandar Solovjev, joka muun muassa artikkelissaan *Vjersko učenje bosanske crkve* (1948) arvostelea ankarasti niitä, jotka eivät usko Račkin bogomiiliteoriaan, vaan pitävät Bosnian kirkkoa katolilaisena tai ortodoksisena.

Solovjev (1974: 10) käsittelee omassa tutkimuksessaan gost Radinin testamentin ristiriitaisuuksia sen suhteen, että Bosnian kirkko olisi ollut bogomiilinen. Hänen mukaansa gost Radin oli rahanahne kaksinaismoralisti, joka käytti hyväkseen asemaansa Bosnian ja Dubrovnikin hallitsijoiden välisenä sanansaattajana ja neuvottelijana. Hän opetti askeesia, mutta ei toteuttanut sitä omassa elämässään. Hänen mukaansa kaikki katoliseen uskoon viittaava materiaali gost Radinin testamentissa on vain osoitusta niistä kompromisseista, joita gost Radin teki osoittaakseen dubrovnikilaisille olevansa hyvä katolinen, vaikkei hän sitä ollutkaan.

Kompromisseista on Solovjevin (1947: 11) mukaan kyse myös Hvalin evankeliumissa. Voivodi Hrvoje tilasi koodeksin tultuaan vuonna 1403 Splitin herttuaksi. Splitissä hän pyrki

osoittamaan olevansa kunnan katolilainen ja ystävystyi Splitin arkkipiispan kanssa. Solovjevin mukaan Hrvoje oli ns. kaksiuskoinen, eli hän uskoi aina siihen, mistä sattui olemaan hänelle sillä hetkellä eniten hyötyä. Koska gost Radinin testamentti on kirjoitettu Dubrovnikissa ja Hvalin koodeksi Splitissä, ne ovat Solovjevin mukaan niin voimakkaasti katolisen vaikutuspiirin värittämiä, ettei niistä voi tehdä johtopäätöksiä Bosnian kirkon uskonnollisista opeista. Hänen mielestään ainoita luotettavia ja objektiivisia lähteitä ovat harvat Bosniasta keskiajalta säilyneet evankeliumikäsikirjoitukset.

Solovjevin (1948: 13–20) mukaan se, että kaikki keskiaikaiset bosnialaiset evankeliumikäsikirjoitukset sisältävät vain Uuden Testamentin kirjoituksia, todistaa siitä, että Bosnian kirkko oli bogomiilinen. Hän analysoi artikkelissaan ensimmäiseksi kahta Đ. Daničićin vuonna 1864 julkaisemaa evankeliumikäsikirjoitusta 1300-luvulta (Nikoljsko evanđelje, Daničićevo evanđelje), joiden hän uskoo olleen bosnialaisia kuninkaallisia varten kirjoitettuja. Analysoimalla evankeliumikäsikirjoitusten kieltä ja kuvitusta hän tulee siihen tulokseen, että niiden kirjoittajat ovat bogomiilien tavoin uskoneet, ettei Jeesus ollut syntynyt Mariasta lihallisesti, tulkinneet Isä Meidän -rukousta mystisesti, pitäneet Kristusta Jumalan nuorempana poikana (Saatanan jälkeen), kieltäytyneet kuvaamasta pyhimyksiä muuten kuin symboleilla ja harjoittaneet erityistä apostoli Johanneksen kulttia. Samanlaisia todisteita hän löytää myös useista muista bosnialaisiksi tulkitsemistaan evankeliumikäsikirjoituksista.

Esipuheessaan Franjo Račkin Bosnian kirkkoa koskevien tutkimusten kokoomateokseen *Bogomili i Patareni* (Rački 2003: 8) kroatialainen historioitsija ja dominikaanipappi Franjo Šanjek toteaa Račkin tutkimusten yhden merkittävän tekijän olleen hänen löytämänsä useat aikalaislähteet, kuten kardinaali Juan Torquemadan käsikirjoitus, joka kuvaa Bosnian kerettiläisten synnistä luopumista sekä yhden harvoista lähteistä, jonka katsotaan olleen Bosnian kirkon oma lähde: eräänlainen Bosnian kirkon katekismus.

Myös Šanjek (1975: 27–28) pitää Bosnian kirkkoa dualistisena, mutta hänen mukaansa sillä ei ollut mitään tekemistä Bulgarian ja Makedonian bogomiilien kanssa, vaan se kuului samaan dualistiseen liikkeeseen kuin kataarit Italiassa ja Etelä-Ranskassa, joilla taas ei ollut mitään tekemistä bogomiilien kanssa. Hän pitää mahdollisena, että heidän uskomuksissaan oli yhteisiä piirteitä, mutta korostaa ettei niillä ollut suoraa yhteyttä keskenään. Šanjekin mukaan Bosnian kirkon seuraajista tulisi käyttää nimitystä *krstjani*, kuten he hänen mukaansa itse nimittivät itseään. Hänen mukaansa Rački juurrutti käsitteen bogomiili Bosnian kerettiläisiin

(Šanjek käyttää heistä nimitystä *bosansko-humski krstjani*) siitä huolimatta, ettei hänen mukaansa käsite esiinny yhdessäkään aihetta käsittelevässä historiallisessa lähteessä.

Uudemmassa tutkimuksessa bogomiiliteoriaa ovat tuoneet esiin erityisesti bosnialaiset tutkijat, kuten Mustafa Imamović. Teoksessaan *Historija Bošnjaka* (1998: 89) Imamović ei varsinaisesti mainitse bogomilismia Bosnian kirkon yhteydessä, mutta hän esittää sen erityispiirteiksi samoja piirteitä kuin bogomiileista puhuttaessa. Hänen mielestään on selvää, että Bosnian kirkon jäsenet kielsivät sekä katolisen että ortodoksisen kirkon, joita he pitivät "Saatanan kirkkoina". Bosnialainen historioitsija Salih Jalimam (1999: 13) taas kutsuu Bosnian kirkon jäseniä bogomiileiksi ja hänen mielestään on selvää, että he kielsivät kaikki niin katolisen kuin ortodoksisenkin kirkon perustavalaatuisimmat uskomukset. Jalimamin (60) mukaan tärkein lähde Bosnian kirkon uskonnollisen säännöstön tunnistamiseen on Bilino Poljen deklaratio, joka hänen mukaansa osoittaa sen selvästi olleen luonteeltaan kerettiläinen ja dualistinen.

4.2 Teoria Bosnian kirkosta ortodoksisena yhteisönä

Račkin kanssa samoihin aikoihin serbitaustainen tutkija Božidar Petranović kehitti toisenlaisen teorian Bosnian kirkosta. Hänen mukaansa Bosnia oli alun perin ortodoksinen, mutta sinne alkoi tulla 1000-luvulla ilmeisesti Makedoniasta slaavilaisia kerettiläisiä, jotka onnistuivat tuomaan bogomiilisia vaikutteitaan huonosti organisoituun kirkkoon, luoden siten eräänlaisen kerettiläisen kansankirkon. Mutta vaikka Bosnian kirkosta olikin näin tullut kerettiläinen, vain harvat kuuluivat siihen ja suurin osa kansasta oli uskoltaan ortodokseja. Varsinaisesti Bosnian kirkko olikin siis ortodoksinen ja erosi serbialaisesta ortodoksisuudesta ainoastaan siinä, että sitä johti erillinen bosnialainen papisto. (Solovjev 1948: 6.)

Petranovićin (1867: 27–28) mukaan Bosnian kirkon synnyn taustalla vaikutti keskeisesti Bosnian ero Serbian yhteydestä 1100-luvulla. Hänen mukaansa ortodoksinen Bosnian kirkko kärsi suurta vahinkoa siitä, että se vieraantui Serbian kirkon vaikutteista joutuessaan samanaikaisesti katolisen kirkon vihamielisten pyrkimysten kohteeksi niin lännestä kuin pohjoisesta, Bulgariasta kylvetyn bogomiilisen harhaopin repiessä sitä samalla armottomasti. Petranović katsoo kirkon olleen Serbiassakin aiemmin huonosti organisoitu, mutta Pyhän Savan luoneen sille vahvan peruskiven, jota ilman jäätyään Bosnian kirkko jäi rakenteeltaan hajanaiseksi. Hänen mukaansa katolinen kirkko käytti pyrkimyksiään kitkeä kerettiläisyys

Bosniasta itse asiassa tekosyynä sille, että se tosiasiasa pyrki kitkemään sieltä ortodoksisuuden.

Petranović (1867: mm. 96–97) pitää Bilino Poljen deklaratiota merkittävimpanä Bosnian kirkkoa koskevana lähteenä ja hän palaa toistuvasti korostamaan sen merkitystä sen todistamisessa, että Bosnian kirkko oli tuolloin nimenomaan ortodoksinen. Hänen mukaansa Bilino Poljen deklaratiossa ortodoksiset munkit luopuivat ortodoksisuudestaan.

Vaikka Račkin teoria sai alusta asti paljon kannatusta ja on pysynyt voimissaan näihin päiviin saakka, myös Petranovićin teorialle on löytynyt tukijoita etenkin Serbiasta. Bosnian kirkon historian tutkimuksen kiihdyttyä maailmansotien välisenä aikana, Petranovićin teorian nosti uudelleen esiin Vaso Glušac, joka Petranovićin tavoin uskoo Bosnian kirkon syntyneen samoihin aikoihin, kun Bosnia erosi valtioliitosta Serbian kanssa 1100-luvun puolivälissä ja jolloin siitä tuli itsenäinen valtio. Koska tuohon aikaan itäisen kirkon kristillisillä kansoilla oli tapana, että jokaisella itsenäisellä valtiolla oli myös oma itsenäinen ortodoksinen kirkkonsa, niin myös Bosnia perusti sellaisen. (Glušac 1953: 105.)

Glušac (1953: 120–123) menee bogomiiliteorian kiistämisessään niinkin pitkälle, että hänen mukaansa myöskään Bulgariassa ei koskaan ollut bogomiileja. Tästä todistaa hänen mukaansa tuntemattoman ranskalaisen vuonna 1308 kirjoittama kuvaus Balkanin maista, jonka mukaan niissä maissa, joissa asukkaat eivät olleet katolilaisia, he olivat skismaatikkoja - eivät siis kerettiläisiä vaan ortodokseja. Siitä, ettei Bulgariassa ollut tätä ennenkään ollut bogomiileja, todistaa Glušacin mukaan se, että Kōnstantínos Porphyrogénētos kirjoitti bulgariaalaisten uskoneen samalla tavalla kuin kreikkalaiset. Hänen mukaansa Bogumilin syyttäminen kerettiläisen liikkeen johtajaksi oli poliittisesti motivoitunutta.

4.3 Teoria Bosnian kirkosta katolisena yhteisönä

Edellä esitettyjen kahden teorian lisäksi on esitetty teoria, jonka mukaan Bosnian kirkon juuret olisivatkin katolisessa kirkossa. Tämä teoria on ollut erityisen suosittu Kroatiassa, mutta myös jotkut kansainväliset tutkijat ovat tutkimuksissaan päätyneet tämän teorian kannalle.

Yksi varhaisimmista tutkijoista, joka esitti Bosnian kirkon olleen katolinen, oli Alexandar Hoffer (1901), jonka mukaan Bosnian kirkko oli katolinen yhteisö, joka noudatti itäisen kirkon perinteitä. Saman päätelmän teki varhaisemmissa tutkimuksissaan myös Jaroslav Šidak

(ks. 1937), joka lisäksi katsoi Bosnian kirkon vastustaneen Rooman auktoriteettia.

Myöhemmässä tutkimuksessaan hän lähentyi Račkin teoriaa.

Osa tutkijoista on esittänyt, että Bosnian kirkon juuret olivat Kroatian glagoljašeissa. Esimerkiksi Fran Milobarin (1903) mukaan Bosnian kirkko seurasi kroatialaista glagoliittista perinnettä ja siitä tuli väärauskoinen sen pyrkiessä säilyttämään kirkkoslaavilaisen liturgiansa. Leon Petrović (1935) arveli myös Bosnian kirkon alkuperän olleen Kroatian glagoljašeissa, joita vainottiin Kroatiaassa ja jotka piiloutuivat Bosniaan, jossa he säilyttivät uskonsa siihen asti, kunnes alueelle ilmaantuivat patareenit, joille he tarjosivat suojan, ottivat vastaan heidän uskonsa ja pitivät sitä yllä bogomilismin muodossa aina Bosnia ja Hertsegovinan kaatumiseen asti. Hän kuitenkin hylkäsi pian tämän teorian ja esitti, että Bosnian kirkon johdossa olivat kroatialaiset benediktiinit, jotka vastustivat gregoriaanista reformia, koska näkivät siinä Unkarin pyrkimyksen latinalaistaa Bosnian hiippakunta. (Šanjek 1975, 28–29.)

Erityisen suosituksi teoria Bosnian kirkosta katolisena nousi toisen maailmansodan aikaan, jolloin kroatialainen historioitsija Ćiro Truhelka (1998: 779–780) päätyi teoriassaan niinkin pitkälle, että hän vakuutti Bosnian kirkon perustaneen yksi Jeesuksen opetuslapsista ja kyseisen kirkon säilyneen ensimmäiseltä vuosisadalta asti selviten kansainvaelluksista. Hänen mukaansa se, että gost Radin testamentissaan kutsuu uskoaan oikeaksi apostoliseksi uskoksi viittaa siihen, että kyseessä olivat apostoli Paavalin seuraajat, sillä tämä oli maininnut kirjeessään roomalaisille levittäneensä evankeliumia Jerusalemissa Illyyriaan. Bosnian kirkon eristäytyneisyys Roomasta oli Truhelkan (1998: 780) mukaan kuitenkin tuonut siihen joitain omia erityispiirteitä ja siksi siitä muodostui itsenäinen kansallinen kirkko kuten armenialainen, koptilainen ja abessinialainen kirkko. Bosnian kirkon esikristillisistä yhteyksistä todistaa Truhelkan mukaan myös esimerkiksi sen askeesin arvostus sekä se, että kirkon jäsenet asuivat taloissa eivätkä luostareissa.

Amerikkalainen tutkija John Fine julkaisi vuonna 1975 laajan Bosnian kirkkoa käsittelevän tutkimuksen *The Bosnian Church: A New Interpretation*, joka perustuu hyvin monipuoliselle lähdeaineistolle. Tutkimuksessaan hän tulee siihen tulokseen, että Bosnian kirkko oli perustaltaan katolilainen. Fine (1975: 7–8, alaviite 13) on omien sanojensa mukaan pyrkinyt tarkastelemaan kaikkia lähteitä, riippumatta niiden sisällöstä tai näkökulmasta. Hän tulee tutkimuksensa esipuheessa siihen tulokseen, että ainoastaan seuraamalla Mauro Orbinin teoriaa kahdesta Bosniassa samaan aikaan vaikuttaneesta erillisestä uskonnollisesta liikkeestä, on mahdollista ymmärtää, mitkä kaikki lähteet tutkimuksessa tulee ottaa huomioon. Niinpä

hän pyrkii ottamaan tutkimuksessaan huomioon sen mahdollisuuden, että Bosniassa toimi yhtäikaa sekä kerettiläinen, dualistinen liike että skismaattinen, ei-dualistinen Bosnian kirkko. (Fine 1975: 3–4.)

Finen (1975: 9–12, 14) mielestä bosnialaisen kerettiläisyyden tutkimuksessa tulisi ottaa huomioon se, että Bosnian uskonnollinen historia sijoittuu lähes kokonaan maalaisympäristöön, mikä erottaa sen Etelä–Ranskan ja Pohjois–Italian kerettiläisistä liikkeistä, jotka olivat ensisijaisesti urbaaneja. Hänen mukaansa käytäntö on useimmiten maalaisille teoriaa tärkeämpää eivätkä teologiset kysymykset siksi kosketa heitä, eivätkä he useimmiten ole edes kykeneviä ymmärtämään niitä. Tästä syystä Bosnian tyyppisessä yhteiskunnassa uskonnollisen opin täytyi menestyäkseen olla sellainen, että sen saattoi sovittaa yhteen vanhojen tapojen ja rituaalien kanssa. Koska maalaisväestön uskonnolliset käsitykset olivat enemmän tämän puolisessa ja dualistien opit keskittyvät tuonpuoleiseen, on hänen mielestään epätodennäköistä, että dualismi olisi voinut menestyä bosnialaisten keskuudessa. Hän arveleekin (1975: 16), että monet ulkomaalaisten tuomitsemat puutteet bosnialaisten uskonnon harjoittamisessa eivät suinkaan liittyneet kerettiläisiin opetuksiin vaan kyse oli kristinoppia ymmärtämättömien maalaisten käsityksestä siitä, miten uskontoa piti harjoittaa. He yhdistivät vanhoja pakanallisia tapoja kristillisiin, ymmärtämättä niiden olevan ristiriidassa keskenään. Niinpä hänen mielestään ei ole yllättävää, jos ulkomailta tullut koulutettu katolilainen näki kerettiläisiä kaikkialla (1975: 18).

Viimeistään vuonna 1235 alkanut ristiretki Bosniaan antoi Finen (1975: 144) mielestä perustan bosnialaisten unkarilais- ja katolilaisvastaisuudelle. Hänen mukaansa bosnialaiset hoitivat siitä lähtien uskonnolliset asiansa ja kirkkonsa itse. Koska Bosniassa ei enää ollut ulkomaista uskonnollista organisaatiota, paikalliset munkit ottivat hoitaakseen paikallisen väestön sielunhoidon ja heidän johtajastaan olisi tullut siten Bosnian piispa eli djed (148–149). Fine (151–152) ei usko kuitenkaan, että nämä katoliset munkit olisivat sittemmin omaksuneet dualistisen teologian, kuten Ćirković uskoo. Hänen mukaansa katolilaisuuden säilyttäminen olisi ollut munkeille tärkeää, mutta on kuitenkin mahdollista, että katolisen kirkon johdon ja Unkarin vastustuksessaan he olisivat alkaneet vaalia niitä poikkeavuuksia tavoissaan, joita katolinen kirkko oli vaatinut heitä kitkemään, sillä he olisivat alkaneet nähdä ne erityisinä bosnialaisina tapoina. Näiden poikkeavuuksien takia katolinen kirkko olisi lopullisesti alkanut pitää Bosnian kirkkoa kerettiläisenä. Dubrovnikissa sitä pidettiin kuitenkin ainoastaan skismaattisena eikä kerettiläisenä, sillä sen opit perustuivat katolilaisuuteen.

Vuodesta 1440 alkaen lisääntyvät maininnat dualismista Bosniassa ovat saattaneet Finen (1975: 295–296) mielestä johtua siitä, että dualismi oli saanut lisää kannattajia Bosniassa ja mahdollisesti myös osa Bosnian kirkon seuraajista oli kääntynyt siihen. Fine kuitenkin uskoo, että syytösten pohjalla olivat ensisijaisesti fransiskaaniinien pyrkimykset raivata Bosnian kirkko lopullisesti tieltään vääristelemällä tilannetta paaville. Fine (297–299) myöntää, ettei hänellä ole riittäviä todisteita teoriansa tueksi, mutta se vaikuttaa silti hänen mielestään uskottavimmalta vaihtoehdolta.

5 Bosnian kirkkoa koskevien teorioiden sekä niiden taustalla piilevien ideologisten ja poliittisten tekijöiden analyysi

Tässä luvussa analysoin edellisessä luvussa esiteltyjä teorioita Bosnian kirkosta sekä käsittelen niitä ideologisia ja poliittisia motiiveja, jotka ovat usein löydettävissä näiden teorioiden taustalta.

5.1 Lähteiden käyttö Bosnian kirkon tutkimuksessa

Bosnian kirkon tutkimuksessa on silmiin pistävää, miten moninaisesti sitä koskevia lähteitä on käytetty. On kuin tutkijat olisivat ensin päättäneet positionsa ja sen pohjalta alkaneet tulkita lähteitä ja jättäneet tarvittaessa tietyt lähteet huomioimatta. Bosnian kirkon tutkijat puuttuvatkin usein juuri muiden tutkijoiden tapaan käyttää ja tulkita lähteitä kritisoidessaan toistensa tutkimuksia.

Yhtenä esimerkkinä lähteiden käytössä havaittavista puutteista on lähdeaineiston rajaaminen niin, että mahdolliset oman teorian kanssa ristiriidassa olevat lähteet eivät pääse sotkemaan tulkintaa. Esimerkiksi Alexandar Solovjev nojaa bogomiiliteoriensa ensisijaisesti bosnialaisiin evankeliumikäsi kirjoituksiin. Ne vaikuttavat kuitenkin pääsääntöisesti todistusvoimaltaan melko heikoilta; suurimman osan alkuperästä ei ole varmaa tietoa, alkuperäiskäsi kirjoitukset ovat yleensä kadonneet ja niistä on jäljellä vain fragmentaarisia kopioita tai niiden pohjalta tehtyjä muistiinpanoja, jolloin alkuperäisten aitoudesta tai edes olemassaolosta ei ole mitään todisteita. Solovjev ei myöskään pyri löytämään todistuksilleen mitään muita mahdollisia selityksiä kuin ne, jotka tukevat bogomiiliteoriaa.

Sima Ćirković (1964: 22–23) arvostelee sekä Vaso Glušacia että Jaroslav Šidakia siitä, että he ovat ennakoivasti hylänneet tutkimuksestaan katolisen kirkon lähteistä saatavan tiedon.

Vaikka hän katsookin Šidakin rakentaneen tutkimuksensa metodologisesti kestävämmälle perustalle, Šidakin tutkimus kuitenkin sisältää hänen mielestään huomattavasti enemmän ymmärrystä Bosnian kirkosta kuin Glušacin, jonka teoria hänen mukaansa sai paljon enemmän suosiota kuin se olisi ansainnut juuri poliittisista syistä.

John Fine (1975: 1–2) arvostelee omassa tutkimuksessaan sekä bogomiiliteorian että ortodoksiteorian kannattajia siitä, että molempien kannattajat hylkäävät osan lähteistä. Bogomiiliteorian kannattajat perustavat hänen mukaansa käsityksensä lähes yksinomaan paavinistuimen ja inkvisition dokumentteihin. Ortodoksiteorian kannattajista hän kritisoi erityisesti Vaso Glušacia siitä, että tämä käytti ainoastaan teoriaansa tukevia lähteitä ja jätti huomioimatta tai hylkäsi kokonaan sellaiset lähteet, jotka olivat ristiriidassa sen kanssa. Finen mukaan ortodoksiteoriaa vastaan sotivat sekä katolisen kirkon dokumentit että useat serbialaiset lähteet, joissa bosnialaisiin viitataan kerettiläisinä.

Toinen esimerkki tutkimuksessa esiin nousevista puutteista on tapa tehdä lähteistä omaa ennalta asetettua teoriaa tukevia johtopäätöksiä, vaikka kaikki käytetyt lähteet eivät niitä tukisikaan. Tähän vaikuttaisi sortuvan myös Fine, joka tekee usein epäselvistä lähteistä johtopäätöksiä, jotka perustuvat olettamukseen, ettei Bosnian kirkko ollut dualistinen. Fine ei kuitenkaan pyri perustelemaan uskottavasti sitä, miksi Bosnian kirkko ei hänen mukaansa voinut olla ortodoksinen sillä perusteella, että Serbia syytti sitä kerettiläisyydestä, mutta samaan aikaan se saattoi olla katolinen, vaikka katolinenkin kirkko syytti sitä kerettiläisyydestä.

Fine tekee myös paikoin oman teoriansa kanssa ristiriidassa olevia johtopäätöksiä. Hänen mukaansa (1975: 18) se, miten bulgarialaiset ottivat vastaan bogomilismin harjoittaessaan vielä pakanallisia tapoja ja rituaaleja, osoittaa kuinka keskenään ristiriitaiset uskomukset saattoivat esiintyä yhdessä, sekoittua keskenään ja elää toistensa rinnalla. Tämä on ristiriidassa sen edellä esitetyn teorian kanssa, että Bosniassa dualistiset opit olisivat olleet liikaa ristiriidassa paikallisen maalaisväestön vanhojen tapojen ja rituaalien kanssa.

5.2 Ideologiset ja poliittiset tekijät Bosnian kirkon tutkimuksen taustalla

Entisen Jugoslavian alueella tehdyssä tutkimuksessa on havaittavissa, että tutkijan kansalaisuuden ja hänen Bosnian kirkkoa koskevan teoriansa välille on usein vedettävissä yhtäläisyysmerkki. Niinpä kroatialainen tutkija tulee useimmiten siihen lopputulokseen, että Bosnian kirkko oli pohjimmiltaan katolilainen, serbialainen tutkija siihen lopputulokseen, että

se oli pohjimmiltaan ortodoksinen ja bosniakkitutkijan johtopäätös on, että Bosnian kirkon jäsenet seurasivat jotakin kerettiläistä, dualistista oppia kuten bogomilismia.

Bosnian kirkon yhdistämisellä joko katolilaisuuteen tai ortodoksisuuteen tai sen erottamisella niistä on pyritty vahvistamaan tiettyjä omaa kansallista identiteettiä vahvistavia alkuperämyyhteitä. Näistä alkuperämyyhteistä kenties tunnetuin on Bosnian kirkon yhteys Bosnian islamisaatioon, mutta Bosnian kirkko on lisäksi yhdistetty myös ajatukseen Bosniasta osana Suur-Serbiaa ja Bosniasta kroatien kansallisena kehtona. Lisäksi tulen esittämään, että etenkin Kroatiaassa 1800 ja 1900-lukujen vaihteessa suosiota saavuttanut panslavismin ideologia on saattanut vaikuttaa siihen, miten Bosnian kirkon luonnetta on tulkittu.

Kun tarkastellaan sitä, mikä teoria Bosnian kirkosta on tänä päivänä vallalla Bosniassa, Kroatiaassa ja Serbiassa, on havainnollistavaa tarkastella Wikipedian Bosnian kirkkoa koskevia kroatian-, serbian- ja bosniankielisiä artikkeleita. Kroatiankielisessä artikkelissa (Wikipedia s.v. Crkva bosanska a) ortodoksiteoria sivuutetaan lyhyillä viittauksilla Božidar Petranovićin ja Vaso Glušacin teorioihin. Bogomiiliteoria käydään läpi tarkemmin esitellen pääpiirteet Račkin teoriasta, mutta muut tätä teoriaa tukevat tutkimukset jäävät mainitsematta. Artikkelissa keskitytään siihen, että nykytutkimuksen mukaan Bosnian kirkko oli luonteeltaan katolinen. Serbiankielisessä artikkelissa (Wikipedia s.v. Црква босанска) taas esitetään kaikki kolme pääteoriaa tasavertaisina, eikä oteta kantaa siihen, mikä teoria saattaisi olla oikea. Bosniankielisessä artikkelissa (Wikipedia s.v. Crkva bosanska b) korostetaan Bosnian kirkon erityistä luonnetta, kuten myös ylipäätään Bosnian erityisiä kulttuurisia ja poliittisia piirteitä keskiajalla, jotka erottivat sen selkeästi keskiajalla sekä läntisestä että itäisestä naapuristaan. Bosnian kirkon asemaa kuvataan erityisen voimakkaana ja Bosnia kuvataan erinäisten kerettiläisten liikkeiden turvasatamana.

5.2.1 Ortodoksiteoriat tukemassa myyttiä Bosniasta osana Suur-Serbiaa

Serbinationalismi alkoi kasvaa ortodoksisessa yhteisössä ja levitä Bosniassa jo ennen osmanivallan kaatumista vuonna 1878 Berliinin rauhansopimuksen myötä. Tästä oli osoituksena osmanivallan kaatumiseen johtaneen, alun perin muslimimaanomistajien väärinkäytöksiä vastaan nousseen protestiliikkeen laajeneminen niin, että jotkut protestijohtajista toivat esiin halun luoda poliittisen unionin Serbian kanssa. Kansannousu päättyi kuitenkin pettymykseen serbeille, kun Bosnia luovutettiin Berliinin

rauhansopimuksella Habsburgien hallinnoitavaksi ja siitä tuli osa Itävalta-Unkaria. (Donia & Fine 1994: 91–92.)

Serbinationalismissa onkin aina näihin päiviin asti ollut keskeisenä tekijänä ajatus Suur-Serbiasta, johon iso osa muista Balkanin maista ja niiden kansoista kuuluu. Kun Jugoslavian kuningaskunta perustettiin, eivät useimmat serbialaiset poliitikot pitäneet sitä uutena valtiona, vaan jatkumona Serbian valtiolle. Jugoslavian perustaminen ei siten vähentänyt Serbian suvereniteettia, vaan päinvastoin lisäsi sitä Suur-Serbian kontekstissa, kun siihen oli nyt virallisesti liitetty laajempia alueita. (Banac 1984: 216.)

Petranovićin ja Glušacin teorioiden ideologiset ja poliittiset motiivit tuntuvatkin tätä taustaa vasten melko itsestään selviltä. Heidän Bosnian kirkkoa koskevissa kirjoituksissa on havaittavissa voimakasta tunteellisuutta, joka voi osin olla ajalleen tyypillistä, mutta joka myös paljastaa kirjoittajan voimakkaan aatteellisen suhtautumisen aiheeseensa. Etenkin Petranovićin (1986, *passim*.) teksti vaikuttaa nykylukijan silmin hämmentävästi jopa uskonnollisesti hurmioituneelta hänen kuvatessaan Serbian ortodoksisen kirkon ylivertaisuutta Pyhän Savan suojeluksessa.

Kuten edellä todettiin, serbinationalismin oli jo alkanut nousta Petranovićin tutkimuksen aikaan ja se levisi nimenomaan ortodoksiyhteisössä. Serbinationalistien päämäärä oli jo tuolloin liittää Bosnia osaksi Serbiaa ja on selvää, että Petranovićin teoria heijastelee nimenomaan näitä pyrkimyksiä.

Sima Ćirkovićin (1964: 22–23) mukaan Petranovićin teoria kiinnosti lähinnä serbialaisia harrastelijatutkijoita ennen Glušacia, joka ei hänen mukaansa teologina ollut osoittanut aiempia ansioita Bosnian kirkon tutkijana. Hänen mukaansa Glušacin teorian suosio ortodoksipiireissä on selvästi yhteydessä ajankohtaansa ennen toista maailmansotaa. Ortodoksiteorian nostaminen esiin voidaan siis nähdä vastareaktionä niihin Jugoslavian kuningaskunnan muiden kansojen kansallisiin tavoitteisiin, jotka uhkasivat hajottaa Jugoslavian, eli Suur-Serbian, jos seuraamme Banacin näkemystä Jugoslaviasta jatkumona Serbian valtiolle.

Brunnbauerin (2010: 159) mukaan serbialaiset alkuperämyytit ovat siinä mielessä inklusiivisia, että niissä etenkin kroaatit, montenegrolaiset ja bosnialaiset ovat samaa etnistä sukujuurta serbien kanssa. Brunnbauer erottaa tässä tapauksessa alkuperämyytin uhrimyytistä, jollainen hänen mukaansa serbeille on Kosovon kysymys, jolla on keskeinen rooli Serbian

kansan myyttispoeettisissa perusteissa. Brunnbauer ei sitä artikkelissaan nosta esiin, mutta vaikka uhrimyytin ja alkuperämyytin voidaan nähdä olevan luonteeltaan erilaisia, niin niitä on Serbiassa käytetty samaan tarkoitukseen – vahvistamaan ajatusta myyttisestä Suur-Serbiasta. Laajentumispolitiikkaa on voitu perustella sekä historiallisesti että etniskielitieteellisesti, mikä milloin on palvellut käsillä olevaa tarkoitusta.

5.2.2 Katolilaisteoriat tukemassa myyttiä Bosniasta kroatialaisten alkukotina ja kroatialaista panslavismia

Kroatiassa kehiteltiin toisen maailmansodan aikana teoria, jonka mukaan Bosnia oli historiallisesti osa Kroatiaa ja itse asiassa Kroatia oli alun perin perustettu Bosnian alueella ja näin ollen Bosnia oli kaikkein alkuperäisintä Kroatiaa. Tämän teorian mukaan Bosnian muslimit olivat kaikkein kroatialaisimpia kroaatteja, sillä he olivat alun perin kuuluneet ”kroatialaiseen” (katoliseen) Bosnian kirkkoon ja kun historiallisten vääryyksien takia Bosnia oli jäänyt Kroatian ulkopuolelle, he olivat kääntyneet muslimeiksi.

Ćiro Truhelkan teoria Bosnian kirkosta katolisena perustuukin juuri tälle aatteelle. Yksi hänen Bosnian kirkkoa koskevista artikkeleistaan (1998: 779–780) ilmestyi kenties laajimmassa tätä teoriaa propagoivassa vuonna 1942 ilmestyneessä artikkelikokoelmassa *Povijest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do godine 1463*. Kyseessä oli vahvasti propagandistinen teos, jonka julkaisu juhlisti NDH:n¹⁹ perustamisen ensimmäistä vuosipäivää. Artikkelissaan Truhelka esittää Bosnian kirkon olleen alkuperäisin kroatialainen kirkko ja siten bosnialaisten alkuperäisimpiä kroaatteja.

Sima Ćirkovićin (1964: 24) mukaan edellä mainittu teos ei fasistisen propagandistisen luonteensa takia ansaitse mainintaa, vaikka siinä hänen mukaansa onkin muutama hyödyllinen artikkeli. Ćirkovićin mukaan toisen maailmansodan ajanjakso tarkoitti käytännössä katsoen täydellistä katkosta tieteellisessä tutkimuksessa koko maassa.

Edellä todettiin serbialaisten alkuperämyyttien olevan Brunnbauerin mukaan inklusiivisia, niiden pyrkiessä näkemään naapurikansat ensisijaisesti serbilaisina. Samoin hän esittää (2010: 160), että myös Kroatiassa alkuperämyytit ovat inklusiivisia siinä mielessä, että Bosnia ja Hertsegovinan väestöä pidetään usein alun perin kroatialaisena. Myös tässä voidaan nähdä

¹⁹ NDH eli Nezavisna Država Hrvatska, itsenäinen Kroatian valtio, perustettiin Jugoslavian kuningaskunnan kaaduttua vuonna 1941. Kyseessä oli tosiallisesti alueen vallanneiden akselivaltojen protektoraatti, joka nautti kuitenkin melko suuresta sisäisestä itsenäisyydestä. NDH:ta johti Ustaša-liike, joka perustui samanlaisille nationalistisille ideologioille kuin kansallissosialismi Saksassa ja fasismi Italiassa.

taustalla laajenemisintressit, minkä edellä esitetty esimerkki NDH:n aikaisen hallinnon pyrkimyksistä osoittaa bosnialaisten olleen alkuperäisimpiä kroaatteja osoittaa.

Inklusiivisuus alkuperämyyteissä on saanut Kroatiassa aikaan myös toisenlaisia ilmentymiä. Banacin (1984: 70–71) mukaan inklusiivisin entisen Jugoslavian alueella esiintyneistä alkuperämyyteistä on liittynyt panslavismiin, joka oli ideologiana erityisen suosittu Kroatiassa, jossa slaavien yhtenäisyyttä ajanut illyristinen liike syntyi. Miroslav Krleža [1963: 65–66] yhdisti kroaattien slaavilaisen yhtenäisyyden kaipuun heidän toivottomuuteensa kroatialaisen yhtenäisyyden saavuttamisen suhteen. Slaavilaisen yhtenäisyyden hehkuttamisen juuret kantautuvat aina vuoteen 1552, jolloin Hvarista kotoisin ollut dominikaaninen teologi Vinko Pribojević esitti hvarilaisesta ylhäisöstä koostuneelle yleisölleen ennenkuulumattoman slaavien ylistyksen, johon liittyi myös alkuperämyytti, jonka mukaan slaavit polveutuivat kroaateista. Pribojević johti slaavien juuret aina Nooan asti ja todisti muinaisten heerosten kuten Aleksanteri Suuren, Aristoteleen sekä joukon Rooman keisareita olleen slaaveja. Hän myös käänsi päälaelleen slaavien asutushistorian kertoen kolmesta dalmatialaisesta veljeksestä Czechistä, Lechistä ja Rusista, jotka pakenivat kotimaastaan johtakseen mahtavimpia slaavilaisia kansoja, tšekkejä, puolalaisia ja venäläisiä. Samaa myyttiä nosti esiin myöhemmin myös Pavao Ritter Vitezović (1652–1713), joka päätteli useisiin kroatialaisiin 1600-luvun lähteisiin nojautuen, että myyttiset veljekset olivat kroaatteja ja siten kaikki slaavit polveutuivat kroaateista. Banacin (1984: 73) mukaan voidaankin ajatella, että kroatialainen panslavismi on oikeastaan ollut pankroatismia.

Franjo Račkin teoria voidaan nähdä osana tätä kroatialaista panslavistista inklusiivista alkuperämyyttiä. Hänen teoriansa Bosnian kirkosta bogomiilisena syntyi aikana, jolloin illyristit etenkin Kroatiassa pyrkivät yhdistämään eteläslaavit yhteisen nimityksen ja yhteisen kirjakielen alle, kuitenkin sillä ajatuksella, että jokainen kansa pitäisi edelleen myös oman nimensä ja murteensa. Samaan aikaan serbinationalistit alkoivat siirtyä ajatuksesta, jonka mukaan serbialaisuus määrittyi uskonnon mukaan, ajatukseen, jonka mukaan serbialaisuus määrittyi kielen mukaan ja siten kaikki štokaavin puhujat olivat serbejä. Illyrismin vastapainoksi nousi Kroatiassa myös oma kansallinen liikkeensä, jota johtivat Ante Starčević ja Eugen Kvaternik, joista edellinen oli vakuuttunut siitä, että eteläslaavit koostuivat kahdesta kansasta – kroaateista ja bulgaareista, eikä serbejä kansana ollut olemassakaan. (Banac 1984: passim. 75–89).

Rački itse edusti illyrianismia seurannutta jugoslavismia (*jugoslovenstvo*). Rački oli yksi kyseisen liikkeen pääkannattajia yhdessä piispa Josip Juraj Strossmayerin kanssa, joka suurena filantrooppina perusti vuonna 1866 Jugoslavian Akatemian, jota Rački ensimmäisenä johti. Heidän aatteensa oli hieman päivitetty versio illyrianismista ja sen perustana oli ajatus eteläslaavien henkisesti yhdistymisestä, joka pohjautui yhteiseen kulttuuriin ja kirjakieleen. Heidän perimmäisenä tavoitteenaan oli kuitenkin lopulta eteläslaavien liittovaltio, joka olisi perustettu Habsburgien kuningaskunnan raunioille ja johon kuuluisivat myös Serbia ja Montenegro. Vaikka Strossmayer ja Rački olivat illyrianistien tavoin yhdistämässä eteläslaaveja yhteisen jugoslaavi -nimityksen alle, toisin kuin illyrianistit, he korostivat kroaattien poliittista oikeutta suuren osaan Länsi-Balkania. (Banac 1984: s. 89–91.)

Račkin teorian voidaankin katsoa heijastavan hänen poliittisia näkemyksiään. Kiinnostavasti hän päätyy samanlaiseen tulkintaan Bosnian kirkosta kuin monet bosniakkitutkijat, vaikka taustamotiivit ovat lähes päinvastaiset. Bosniakkitutkijat pyrkivät bogomiili-dualistiteoriallaan vahvistamaan ajatusta siitä, että bosniakit ovat aina olleet ”erilaisia” ja siten erillisiä kroaateista ja serbeistä, koska he polveutuvat Bosnian kirkon jäsenistä, jotka eivät olleet sen enempää katolilaisia kuin ortodoksejakaan. Račkin teorian taustalla taas voidaan nähdä kroatialaiseen panslavismiin liittyvä inklusiivisuusajattelu, jossa Bosnian kirkko ei kuulu sen enempää katolilaiselle kuin ortodoksisellekaan kirkolle ja on siten ikään kuin eteläslaavien yhteistä historiaa ja omaisuutta.

5.2.3 Kerettiläisteoriat tukemassa myyttiä Bosnian muslimeista kerettiläisten jälkeläisinä

Varhaisen musliminationalismin siemenen Bosniassa kylvi Benjamin von Kállay, joka hallinnoi Bosnia ja Hertsegovinaa Itävalta-Unkarin valtiovarainministerinä vuosina 1882–1903. Pyrkiessään tukahduttamaan serbi- ja kroaattinationalismia alueella, hän pyrki edistämään ajatusta erillisestä bosnialaisesta kansantunteesta (*bošnjaštvo*), jonka tarkoituksena oli estää uskonnollisiin suuntauksiin pohjautuvien kansallisten liikehdintöjen kehittyminen. Vaikka sekä katolisilla kroaateilla että Bosnian muslimeilla oli jo historiaan pohjautuva käsitys Bosnian asemasta autonomisena kansakuntana, Kállayn aate saavutti suosiota ainoastaan bosnialaisten keskuudessa, jotka Kállayn tavoin pelkäsivät bosnialaisen yhtenäisyyden voivan olla uhattuna, mikäli Bosnian muslimit alkaisivat merkittävässä määrin omaksua joko kroatialaisen tai serbialaisen kansallisen identiteetin. (Banac 1984: 360). Von Kállayn kuollessa vuonna 1903 etniset ryhmittyvät Bosniassa olivat vahvempia kuin koskaan

ja vaativat edustajilleen autonomiaa ja suurempaa vaikutusvaltaa hallinnossa (Donia & Fine 1994: 99).

Sima Ćirkovićin (1964: 20–21) mukaan Itävalta-Unkarin pyrkimykset keinotekoisesti kehittää erityistä bosnialaista kansakuntaa korostamalla Bosnia ja Hertsegovinan erityisiä historiallisia perinteitä, ruokkivat serbien ja kroaattien välistä polemiikkia Bosnian alueesta. Pyrkinessään kieltämään Unkarin historiallisen oikeutuksen Bosniaan, serbit ja kroaatit alkoivat kehittää Bosnian tiettyyn alueeseen kuulumisen ajatusta omista kansallisista näkökulmistaan. Vaikka kiista siitä, oliko Bosnia serbialainen vai kroatialainen käytiin pääosin tieteellisen keskustelun ulkopuolella sanomalehdissä ja propagandamateriaaleissa, oli sillä Ćirkovićin mukaan kuitenkin vaikutus myös tieteelliseen keskusteluun ja tutkimuksesta oli helposti havaittavissa, mistä näkökulmasta kyseinen kirjoittaja asiaa tarkastelee.

Bosnian itsenäistyttyä Bosnian hajoamissotien seurauksena kansallismieliset bosniakkihistorioitsijat pyrkivät ajoittamaan kansakuntansa synnyn uudelleen varhaiseen keskiaikaan. Etsiessään kansalleen pitkää kansallista sukuuuta, heidän ongelmakseen muodostui se, että heidän täytyi selittää bosnialaisen kansakunnan olemassaolo jo ennen islamin tuloa Balkanille. Muun muassa historioitsija Enver Redžić (2000: 20, passim.) on kannattanut ajatusta, että jo keskiajalla olisi ollut erillinen Bosnian kansa, jonka etninen ja kansallinen identiteetti kehittyi islamilaistumisprosessissa. (Brunnbauer 2010: 157–158).

Historioitsija Enver Imamović (1995: 6) on päätenyt ulottamaan bosnialaisten alkuperän aina muinaisiin illyyriihin asti. Hän korostaa Bosnian olleen aikojen alusta asti itsenäinen ja erityinen kulttuurispoliittinen kokonaisuus, jonka alaisuudessa on aikojen saatossa ollut myös osia niistä naapurimaista, jotka sitkeästi pyrkivät osoittamaan Bosnian aina kuuluneen niihin. Hän syyttää Jugoslavioiden aikaisten hallintojen pyrkineen kaikin tavoin tukahduttamaan kaiken bosnialaisen kansallistunnon ja kiinnostuksen omaan rikkaaseen historiaan ja kulttuuriperintöön.

Imamovićille keskiaikainen Bosnian valtio, Bosnian kirkko ja lopulta bosnialaisten kääntyminen islamiin ovat merkkejä bosnialaisten omaleimaisuudesta. Bosniaan tulleiden serbien ja kroaattien hän esittää olleen Balkanille saapuessaan sivistymättömiä paimentolaisia, kun bosnialaiset ovat suuren muinaisen kulttuurin jälkeläisiä. Brunnbauerin (2010: 158) mukaan Imamovićin esittämä myytti on erittäin eksklusiivinen, sillä sen mukaan muinaiset paikallisperinteet kuuluvat vain bosnialaisille, kun taas serbit ja kroaatit ovat vierasperäisiä.

Teoria Bosnian kirkosta kerettiläisenä on ollut etenkin Jugoslavian hajoamisen jälkeen erityisen suosittu Bosniassa, mikä heijastelee edellä esiin tullutta pyrkimystä todistella bosnialaisten muinaisuutta ja erityisasemaa Bosniassa. Tämä teoria on saanut myös keskeisen aseman toisessa Bosnian historiaa koskevassa kysymyksessä, joka on innostanut tutkijoita useisiin erilaisiin teorioihin, eli miten niin suuri osa bosnialaisväestöä kääntyi islaminuskoon osmanivallan aikana? Yhden mahdollisen vastauksen tälle on katsottu löytyvän nimenomaan Bosnian kirkon luonteesta kerettiläisenä, sekä katolilaisten että ortodoksien vainoamana yhteisönä, joka kohtaamansa vainon seurauksena päätyi osmanivallan alla kääntymään joukoittain islamiin. Tämä teoria on ollut erityisen suosittu Bosniassa, sillä siten Bosnian muslimit eivät olisi hylänneet katolista tai ortodoksista kirkkoa, vaan olisivat erityisen Bosnian kirkon jäsenten jälkeläisiä. Islaminuskoon kääntyminen ei siis olisikaan ollut heikkoutta, vaan jatkumoa kristillistä kirkkoa kohtaan tehdyille vastarinnalle. (Malcolm 1996: 29).

Tätä teoriaa on pidetty tärkeänä siksi, että sillä on katsottu voivan osoittaa, että Bosnian muslimit ovat Bosnian kirkon perillisiä eivätkä esimerkiksi osmanien, ja siten heillä on yhtä suuri oikeutus olla alueella kuin sen muillakin kansoilla (Fine 1996: 11–12). Tämä on ollut Bosnian muslimille tärkeää muun muassa sen takia, että Bosnian muslimien islamilaisuutta käytettiin retorisenä aseena Bosnian sodan aikana. Serbit saattoivat puolustaa omia oikeuksiaan Bosnian alueisiin, sillä perusteella, että he ovat olleet alueella aina, mutta muslimit ovat tulleet sinne vasta 1400-luvulla. (Mottahedeh 1996: vii). Finen (Donia & Fine 1994: 36) mukaan teoriaa suosittiin myös Itävallan taholta sen vallattua Bosnia vuonna 1878, sillä se pyrki nostamaan muslimiyhteisön asemaa ja siten vähentämään paikallisten serbien vaikutusvaltaa.

Pilvi Torstin (2003: 123 ja 126) mukaan Jugoslavian hajoamista seuranneiden kansallisvaltioiden synty lähti liikkeelle kollektiivisen muistin mukaan tuomisella historiankirjoitukseen ja tuon kollektiivisen muistin muokkaamisella. Tähän kollektiiviseen muistiin liittyvät mm. liput, kansallislaulut, uniformut ja kadunnimet. Entiset jugoslaavit myös ulottivat kollektiivisen muistinsa kauas myyttiseen historiaan; serbit 1300-luvulle Kosovo Poljen taisteluun ja kroaatit 800-luvun Kroatiaan. Torstin mukaan bosniakkien ja muiden bosnialaismielisten identiteettiä sen sijaan leimaa ensisijaisesti nojautuminen monikansalliseen, moniuskoiseen, monikulttuuriseen ja suvaitsevaiseen traditioon. Silti myös he ovat pyrkineet luomaan keskiajalta lähtöisin olevan historiallisen jatkumon Bosnian

muslimeille ja teoria Bosnian muslimeista bogomiilien jälkeläisinä on keskeinen osa näitä pyrkimyksiä.

6 Diskussio ja johtopäätökset

Tutkimukseni lähtökohtana oli, että Bosnian kirkosta on esitetty useita keskenään ristiriitaisia teorioita, minkä on mahdollistanut Bosnian kirkkoa koskevien alkuperäislähteiden vähäisyys sekä sitä koskevien aikalaiskuvausten ja -kirjoitusten ristiriitaisuus. Tavoitteena oli selvittää, miten eri tutkijat ovat tutkimuksessaan käyttäneet ja tulkinneet näitä lähteitä ja miten tulkintoihin on mahdollisesti vaikuttanut tutkijan kansalaisuus ja sitä kautta pyrkimys vahvistaa historiankirjoituksen kautta oman viiteryhmänsä kansallisen identiteetin rakentamista. Bosnian kirkkoa koskevien teorioiden käyttämistä kansallisen identiteetin rakentamisessa tarkasteltiin ensi sijassa siitä näkökulmasta, millaisia alkuperämyyttejä näillä teorioilla on pyritty perustelemaan.

6.1 Finen teoria Bosnian kirkosta

Bosnian kirkkoa koskevasta tutkimuksesta nousee esiin John Finen tutkimus. Finen tutkimuksen kriittinen arviointi on ollut tarpeellista tämän tutkimuksen kontekstissa sekä merkittävyytensä takia että osoittamaan Bosnian kirkon tutkimuksen kompastuskivet silloinkin, kun taustalla ei ole havaittavissa sellaisia motiiveja, jotka vastaisivat tämän tutkimuksen kysymykseen siitä, miten Bosnian kirkkoa koskeviin tutkimuksiin on vaikuttanut sen tutkijoiden mahdolliset nationalistiset motiivinsa. Fine vaikuttaa aidosti tehneen tutkimuksensa niin riippumattomasti muusta Bosnian kirkkoa koskevasta tutkimuksesta kuin mahdollista ja todella perehtyneen alkuperäislähteisiin sekä Bosnia varhaishistoriaan.

Vaikka monet Finen perusteista kerettiläisteoriaa vastaan ovat uskottavia ja hyvin perusteltuja, niin hän ei täysin vakuuta kaikkien perusteidensa osalta. Siitä huolimatta, että hän heti alussa korostaa pyrkivänsä tarkastelemaan Bosnian kirkkoa käsitteleviä lähteitä mahdollisimman laajasti sekä objektiivisesti, on kuitenkin selvää, että hän jo alusta asti lähtee siitä käsityksestä, ettei kyseessä voinut olla dualistinen kirkkokunta ja tulkitsee lähteitään tämän asetelman kautta.

Vaikka Fine ei tutkimuksessaan pysty tyydyttävästi perustelemaan omaa teoriaansa Bosnian kirkosta, on hänen tutkimuksellaan paljon ansioita, joista yhtenä merkittävimpana voidaan pitää Bosnian varhaishistorian ja geopolitiittisen aseman huomioon ottamista. Vaikka

tutkimuksessa on puutteensa, on Fine pohtinut siinä Bosnian kirkon luonnetta huomattavasti useammalta kantilta kuin muut tutkijat. Hän ottaa huomioon niin Bosnian eristäytyneisyyden kuin siellä vallinneet tavat kuin senkin, että on mahdollista Bosniassa vaikuttaneen samaan aikaan niin skismaattinen kuin kerettiläinenkin kirkkokunta. Finen teoria ei välttämättä ole täysin perusteltu tältä osin, mutta se jättää kuitenkin enemmän auki tulkinnalle kuin monet muut teoriat.

6.2 Poliittiset motiivit Bosnian kirkkoa koskevien teorioiden taustalla

Kolmannessa luvussa esittelin historiapolitiikan käsitteen ja toin esiin, ettei historian tutkija välttämättä pyri suoraan tekemään politiikkaa tehdessään tietynlaisia tulkintoja historiasta, mutta hänen tulkintansa voi palvella tietyn poliittisen suuntauksen tarkoituksia ja siten päätyä lopulta poliittiseksi. Bosnian kirkkoa koskevia tutkimusta ei välttämättä aina ole suoranaisesti käytetty politiikan välineenä, mutta Bosnian kirkkoon liittyvät myytit ovat vähintään toissijaisesti olleet myös erilaisten nationalistisesti motivoituneiden poliittisten näkemysten ja vaatimusten taustalla. Sima Ćirković kirjoittaa (1964: 21) kroaattien ja serbien välisestä kädenväännöstä siitä, kenelle Bosnia ”kuului” ja toteaa siihen liittyen, että vaikka Bosnian historian tutkimuksessa pääsääntöisesti pysyttiinkin tieteellisessä argumentoinnissa, sen tulokset tieteen ulkopuolelle levitessään saivat aivan toisenlaisia merkityksiä, millä oli usein erittäin haitallinen vaikutus.

Bosnian kirkko on haluttu nähdä etenkin Kroatiassa ja Bosniassa osana omaa kansallista historiaa. Niinpä kroatialaisessa tutkimuksessa usein tullaan siihen johtopäätökseen, että Bosnian kirkko oli taustaltaan katolilainen, kun taas Bosnian muslimit tulevat siihen johtopäätökseen, että Bosnian kirkko oli kerettiläinen, vainottu kirkkokunta, jonka jäsenet kääntyivät massoittain islaminuskoon. Serbialaisessa tutkimuksessa nousee esiin pyrkimys osoittaa Bosnian kirkon olleen ortodoksinen ja siten Bosnian olleen luontevasti osa Suur-Serbiaa. Toisaalta serbialaisessa tutkimuksessa ei ole nähtävissä aivan yhtä voimakkaita nationalistisia tendenssejä kuin kroatialaisessa ja bosnialaisessa ja serbialaisille tutkijoille näyttäisi kelpaavan yleisesti myös teoria Bosnian kirkon kerettiläisestä luonteesta, sillä se osoittaa, etteivät Bosnian muslimit koskaan ole kuuluneet joukkoon, vaan ovat aina olleet väärauskoisia.

Serbialaisen tutkimuksen osalta voidaan tehdä niinkin rohkea johtopäätös, että serbit kokevat oman läsnäolonsa oikeutuksen Bosniassa niin itsestään selvänä, ettei heillä ole tarvetta hakea

sille oikeutusta jostain niinkin epämääräisestä kuin Bosnian kirkko. Serbialle on ollut merkittävämpää pitää yllä myyttiä Kosovosta oman kansa kehtona, kun kroaateille Bosnia on ollut oman kansan kehto. Hieman vastaavan päätelmän esittää Sima Ćirković (1964: 1964), jonka mukaan Bosnian historian tutkimuksesta puuttuu serbialaiselle historian tutkimukselle tyypillinen pyrkimys romanttiseen isänmaallisuuteen sen takia, ettei Bosniassa ollut vahvaa eppistä historiallista perinnettä, joka historioitsijoiden olisi tarvinnut tuhota.

Toisinaan Bosnian kirkon tutkimuksen taustalla olevat poliittiset motiivit ovat hyvinkin helposti osoitettavissa, kuten vaikka Ćiro Truhelkan tapauksessa. Truhelkan teoria Bosniasta kroatialaisten alkukotina peilaa täydellisesti aikansa poliittista ilmapiiriä, jossa kroaatit pyrkivät legitimoimaan oikeutensa Bosniaan. Toisinaan taas poliittiset motiivit eivät ole niin selviä, mutta ne saattavat silti olla vaikuttamina. Näin on esimerkiksi Račkin tapauksessa. Rački oli kroatialainen, mutta hän ei esittänyt Bosnian kirkon olleen katolilainen. Račkin teorian poliittisia motiiveja on silti mahdollista spekuloida hänen aikanaan vallalla olleen panslavismin aatteen kautta, etenkin kun Račkin tiedetään olleen sen kannattaja. Toki Bosnian kirkkoa on entisen Jugoslaviankin alueella voitu tutkia ilman erityistä poliittista motiivia, tällöistä on esimerkiksi vaikea löytää Franjo Šanjekin tulkinnasta Bosnian kirkosta dualistisena, vaikka hän olikin kroatialainen ja vieläpä dominikaanipappi.

Tutkimuksen toisessa luvussa esitetty Brunnbauerin näkemys alkuperämyyteistä entisen Jugoslavian alueella vahvistuu, kun tarkastellaan Bosnian kirkkoon pohjautuvia alkuperämyyttejä. Bosnian kirkko on selvästi haluttu omia omalle kansalle (ja samalla omalle kirkolle), jotta voitaisiin legitimoida oman kansan oikeus olemassaoloonsa tai oikeus johonkin tiettyyn alueeseen.

Kuitenkin kun otetaan huomioon entisen Jugoslavian alueen lukuisat alkuperämyytit, Bosnian kirkko saattaa lopulta olla niistä yksi vähäisimmistä. Ajatus Bosniasta kroaattien alkukotina varmasti kutkuttelee vielä joitain kroatialaisia äärinationalisteja, mutta todennäköisesti Bosnian kirkko on tavallisten kroatialaisten keskuudessa jo vaipunut pääosin unholaan. Samoin serbeillä on varmasti Bosnian kirkkoa tärkeämpiä alkuperämyyttejä tänä päivänä, kuten edellä on esitetty. Bosniakeille Bosnian kirkko alkuperämyyttinä lienee kuitenkin edelleen ajankohtainen. Siitä huolimatta suurimmalle osalle Bosnian muslimeista sillä, mikä Bosnian kirkko oli, ei todennäköisesti ole erityisemmin väliä. He kuitenkin ovat mitä todennäköisimmin kuulleet Bosnian kirkosta, tietävät sen olleen erityislaatuinen ja vainottu sekä syy sille, miksi Bosniassa käännyttiin niin suurissa määrin islamiin. He siis

todennäköisesti ”tietävät” Bosnian muslimien polveutuvan Bosnian kirkon jäsenistä ja heille riittää tieto siitä, että he Bosnian muslimeina ovat osa pitkää jatkumoa ja että Bosnian muslimeilla on siten samanlainen, ellei parempi, oikeutus alueella oloonsa kuin serbeillä ja kroaateilla.

Tavallinen kansa saattaa hyvinkin tyytyä julistukseen, jonka mukaan kansa on ikiaikainen/alkuperäinen/vanhin/paras ilman sen erityisempiä perusteita. Valtion täytyy kuitenkin oikeuttaa itselleen tällaiset julistukset ja siihen se tarvitsee historian ja kielen tutkijoita, jotka voivat osoittaa heidän julistuksensa perustuvan historiallisiin tosiseikkoihin ja siten se saa historiallisen oikeutuksensa. Entisen Jugoslavian alueen kansakunnat ovat etenkin Jugoslavian hajoamisen jälkeen keskittyneet kansakuntansa ikivanhuuden todisteluun, mikä tulee esiin etenkin kielentutkimuksessa (ks. Nuorluoto 2010: 58–78 passim.), mutta kuten tämäkin tutkimus osoittaa, myös historian tutkimus on ollut siihen oiva väline. Erityisen suuri tarve oman kansakunnan ikivanhuuden todisteluun on Bosnian muslimeilla, jotka hyväksyttiin erilliseksi kansakunnaksi vasta Jugoslavian vuoden 1974 perustuslaissa. Sitä ennen heidän osansa oli ollut olla joko islamisoituneita serbejä tai islamisoituneita kroaatteja (ks. Nuorluoto 2010: 71).

6.3 Mitä Bosnian kirkosta voidaan tietää?

Balkania ja entisen Jugoslavian aluetta on toisinaan kutsuttu kansojen sulatusuuniksi, jota se onkin monin tavoin ollut jo vuosisatojen ajan. Aluetta on vuosisatojen saatossa asuttaneet lukuisat heimot ja kansat, sen alueita on vallattu idästä ja lännestä käsin. Jotkut ovat tyytyneet ryöstöretkiin, jotkut jääneet asuttamaan aluetta osan sulautuessa paikalliseen väestöön ja osan sulauttaessa paikallisen väestön itseensä. Sellaisetkin vierailijat, jotka vaikuttaisivat vain käyneen käännyssä jättämättä itsestään jälkeäkään, ovat hyvin saattaneet vaikuttaa alueen kieliin, tapoihin ja uskomuksiin. Oli Bosnian kirkko luonteeltaan lopulta millainen hyvänsä, niin voimme olla varmoja siitä, että sen syntyyn on vaikuttanut merkittävästi nimenomaan Bosnian samanaikainen eristäytyneisyys ja toisaalta sen asema edellä mainittuna sulatusuunina.

Lopullinen totuus Bosnian kirkosta ei kenties ole koskaan saavutettavissa. Olemassa olevista lähteistä ei ole mahdollista tehdä suoraviivaisia tulkintoja ottaen huomioon niiden laatu, alkuperä ja Bosnian kirkkoon kohdistuneiden syytösten taustalla olleet poliittiset motiivit.

Tämä kaikki heijastuu Bosnian kirkkoa koskevaan tutkimukseen ja on mahdollistanut vallalla olevat moninaiset tulkinnat Bosnian kirkosta.

7 Sažetak²⁰

Uvod

Ovaj magistarski rad bavi se proučavanjem različitih istraživanja o autonomnoj srednjevjekovnoj crkvi u Bosni pod nazivom *Bosanska crkva*. O Bosanskoj crkvi postoje ograničene spoznaje, što je ostavilo prostora različitim proizvoljnim interpretacijama o njezinoj prirodi.

O prirodi Bosanske crkve postoji nekoliko različitih teorija od kojih ovaj rad detaljnije raščlanjuje tri. Prema prvoj teoriji, Bosanska crkva zastupala je krivovjerje i slijedila dualističku doktrinu. Prema drugoj, Bosanska crkva je u osnovi bila pravoslavna ali se razlikovala od Srpske pravoslavne crkve po tome što ju je neovisno vodio zasebni bosanski kler. Prema trećoj, Bosanska crkva je bila katolička u dogmi ali u raskolu i s istočnom i zapadnom crkvom.

Ova studija uspoređuje povijesna istraživanja Bosanske crkve i propituje ih u odnosu s teorijama mitova o podrijetlu te ideje stvaranja nacije. Osnovni postulat je da postoje jasni nacionalistički motivi u većini istraživanja vezanih uz Bosansku crkvu, posebno na području bivše Jugoslavije te da je istraživanje Bosanske crkve često imalo za cilj potkrijepiti unaprijed određenu teoriju o prirodi iste. Izvidno je da su istražitelji birali i tumačili izvore na način da se uklapaju u, i potvrđuju njihova uvjerenja o prirodi Bosanske crkve, a ignorirali i negirali sve ono što nije odgovaralo njihovom narativu. Pretpostavka je da je motiv takvih istraživanja bio pozicionirati Bosansku crkvu kao neotuđiv dio vlastitog nacionalnog identiteta te pojačati određene odgovarajuće mitove o Bosni. Tvrdim da se jasno može razabrati zagovarana teorija prema nacionalnom identitetu samoga istraživača.

Ovaj rad ograničen je na one istraživače koje možemo smatrati najbitnijima za razumijevanje Bosanske crkve, te čiji radovi proučavaju Bosansku crkvu u različitim razdobljima iz različitih pogleda. Da bi se uklapalo u prirodu ovoga rada, veliki dio istraživača je sa područja bivše Jugoslavije, međutim veliki dio ovoga rada temelji se na istraživanju Johna

²⁰ Dugujem posebnu zahvalu Lejli Plećan i Tomislavu Čupiću za reviziju ovog sažetka.

Finea, čije je istraživanje jedno od najopsežniji napravljeno u drugoj polovici 20. stoljeća, a pored toga pisao je naširoko i o povijesti same Bosne. S obzirom na to da ne možemo pronaći nikakve političke motive iza njegovog istraživanja, njegov rad je toliko bitan da će se ovaj rad kritički osvrnuti i na njega.

Izmišljena tradicija kao građevni materijal nacija

Jedno od ključnih pitanja ovoga rada je, kako se istraživanje Bosanske crkve iskoristilo kao sredstvo nacionalističke izgradnje nacije. Seppo Hentilä (2001: 29) piše da je nacionalizam uvijek bio usko povezan s povijesnim istraživanjem, koje je bilo potrebno kao osnova za legitimitet nacionalne države. Zapravo, polazište ovog rada je da odnos između nacionalizma i povijesnog istraživanja može biti posebice razvidan po načinu na koji se povijest tumači i proučava u zemljama bivše Jugoslavije. Povijesno istraživanje u nacionalističkom kontekstu snažno je povezano s konceptom „politiziranje povijesti“ (Geschichtspolitik), koji je razvio filozof Jürgen Habermas [1986]. Politiziranje povijesti u ovom kontekstu podrazumijeva korištenje povijesnog istraživanja za ostvarivanje političkih interesa. Prema Hentili (2001: 31–33) politiziranje povijesti znači svjesnu i aktivnu djelatnost koja ističe određene političke ciljeve i svrhovitost te djelatnosti. Pilvi Torsti (2008: 62) piše da se može govoriti o politiziranju povijesti kada se ona koristi za postizanje određenih društvenih ciljeva. S druge strane, prema Torsti povijest se može koristiti za postizanje političkih ciljeva, iako povjesničar zapravo ne misli da je u pitanju politiziranje povijesti. Kad proučavamo povijest iz perspektive ovog koncepta, neophodno je shvatiti da prošli događaji postaju povijest tek kad se uzmu kao objekt povijesnog pisanja, kako piše Jorma Kalela (2000: 34).

U ovom radu mit kao dio povijesti i njegovo proučavanje znači naglašavanje značaja i tumačenje određenog događaja ili pojave u povijesti tako da ono poprimi nove dimenzije. Brendan Humphreys (2013: 14) piše da povijesni događaj, bez obzira na to koliko dobro nam poznat, pripovijedan i pamćen, nije mit u ovom smislu ako nema političku svrhu. Prema Humphreysu, može se reći da je mit politički kada se neki događaj u povijesti, bez obzira na to bio on ispričan relativno istinito ili je riječ o blago obojenoj interpretaciji, ukoliko je bio korišten u političke svrhe.

Mitovi kao dio izgradnje nacije također se mogu tumačiti kroz koncept *etnosimbolizma*, koji je razvio Anthony D. Smith. U srcu etnosimbolizma su važnost mitova, simbola, sjećanja te vrijednosti istaknutih u etnopovijestima, kao i kako su ih nacionalisti koristili za vlastite

potrebe. Prema Smithu (1998: 191–192), mitovi o zajedničkom podrijetlu od posebne su važnosti za etničke zajednice jer diferenciraju njihovu skupinu od ostalih i čine je jedinstvenom. Prema Smithu (1998: 224), osjećaj zajedništva je ono najbitnije za etničke zajednice i nacije temeljen na zajedničkim mitovima, povijesnim sjećanjima i etnosimbolizmu.

Ulf Brunnbauer (2010: 154–155) također piše da je važna funkcija mita stvaranje granica koje definiraju samu zajednicu te granica zajednice u odnosu na druge. Mitovi o zajedničkom podrijetlu i lozi nacija vitalni su jer determiniraju tko pripada tom unutarnjem krugu, a tko ne. Na toj se osnovi mitovi o podrijetlu mogu koristiti kao opravdanje teritorijalnih pretenzija, a uz to i za tvrdnje o „posjedovanju“ određenih populacija za koje tvrde da potječu od istih predaka, čak i ako te populacije same nisu svjesne tog podrijetla.

Da bi razvila samosvijest, nacija mora biti akter povijesti, a princip suverene nacionalne države temelji se na ideji da nacija postaje akter tek kada je u stanju stvoriti vlastitu državu. Time ona dobiva svoju zasebnu povijest te se izdvaja od ostalih naroda. (Kettunen 2008: 16–17.) Prema Ericu Hobsbawmu (1994: 17–18), nacionalizam prethodi naciji i nacija se kao nacionalistički koncept može shvatiti kao cilj, ali se stvarna nacija može identificirati samo kroz njezino postojanje. Također je za ovaj rad zanimljiva interpretacija nacije kao zamišljene političke zajednice Benedicta Andersona (2007: 39): zamišljena u tom smislu da se većina članova te zajednice nikada ne susretne niti komunicira, ali svejedno dijele predodžbu o njihovom zajedništvu.

Uz Andersonove zamišljene zajednice, zanimljivo je pogledati i ideju Erica Hobsbawma (1983: 14) o izmišljenim tradicijama na kojima su izgrađeni temelji današnjih nacionalnih država. Prema Hobsbawmu, moderne nacionalne države, po kušavajući na svaki mogući način dokazati kako im korijeni sežu što dalje u povijest, tvrde da su sve, samo ne moderne. Međutim, prema njegovu mišljenju je jasno da, čak i ako postoji neki povijesni ili drugi kontinuum iza trenutnih nacionalnih država, to je moderan koncept koji i sam uključuje konstruiranu ili „izmišljenu“ komponentu koja se općenito sastoji od poprilično kratkotrajnih simbola ili odgovarajuće prilagođenih diskursa poput „nacionalne historiografije“.

Napori južnoslavenskih naroda da razviju nacionalni identitet i nacionalne jezike, moraju se smatrati dijelom rađanja europskih nacionalnih država, koje je započelo tijekom 19. stoljeća. Istodobno s nacionalnim identitetima i suvremenim književnim jezikom Hrvata i Srba,

pojavi se i nacionalni identiteti i moderni književni jezici mnogih istočnoeuropskih zemalja. Taj je proces na kraju, nakon Prvog svjetskog rata, doveo do pojave brojnih nacionalnih država koje su, u skladu s ideologijom nacionalizma, osnovane na temelju identificiranja naroda kroz jezik. Iako je rođenje Jugoslavije povezano s istim povijesnim razvojem kao i rađanje mnogih novih nacionalnih država, ona se umnogome značajno razlikovala. Jugoslavija se sastojala od naroda čiji su vjerski i jezični identiteti mjestimično bili potpuno diferencirani.

Što se zna o Bosanskoj crkvi?

Bosanska crkva je autonomno djelovala na području Bosne u srednjem vijeku, a spomene nalazimo u raznoraznim srednjovjekovnim izvorima od kraja 12. stoljeća do turskih osvajanja sredinom 15. stoljeća. Izvori pokazuju da su u srednjem vijeku i katolička i pravoslavna crkva optuživale Bosansku crkvu za krivovjerje. U tom razdoblju, prema Bosni su djelovali snažni interesi regionalne politike, lokalni balkanski vladari nastojali su povećati svoj utjecaj u regiji, isto kao i Mađarska i Rim koji su uz to željeli potpuno je potpasati pod svoju vlast.

Istraživanje Bosanske crkve učestalo nam pokazuje da su interesi regionalne politike imali upliva na pisane tekstove o Bosanskoj crkvi u srednjovjekovnim izvorima.

Istraživači su također pokušavali objasniti prirodu Bosanske crkve kroz ranu povijest Bosne, koja je određena stalnim migracijama različitih naroda. Smatra se da je na nastanak Bosanske crkve utjecala zemljopisna izolacija Bosne, kao i poganska vjerovanja i običaji te plemenske strukture na koje su stoljećima utjecali brojni narodi koji su nekoć naseljavali Bosnu.

Kada su optuživali Bosansku crkvu za krivovjerje, optuživali su je za herezu koja se temeljila na dualističkom svjetonazoru, prema kojemu postojanje zla u svijetu se može objasniti samo zlom silom koja djeluje uz dobro. Ovo vjerovanje dovodilo je u pitanje svemoć i savršenu dobrotu kršćanskoga boga. Među dualističkim pokretima koji su prijetili kršćanskoj crkvi u srednjovjekovno doba bili su npr. katari, alibigenzijci te bogumili (Evans 2003: 127–128.).

Bogumili su izvorno bili bugarski krivovjerni pokret kojega je u 9. stoljeću osnovao svećenik zvan Bogumil. Bugari su u to doba već prešli na kršćanstvo i vjerojatno su većinski bili barem nominalno kršćani. (Fine 1986: 171.) Bogumilstvo se prvo proširilo iz Bugarske u Carigrad, a odatle na istok do Male Azije te na zapad do ostatka Balkana, uključujući Makedoniju, Srbiju i uzduž mediteranske obale do Dalmacije, a odatle u Italiju i Francusku. (Fine 1986:176.)

Bogumili su, kao i drugi dualistički pokreti, vjerovali da na svijetu postoje dvije osnovne snage: dobra, koja je bila povezana sa svime duhovnim i nematerijalnim, i zla, koja je bila povezana sa svime što je materijalno. Vjerovali su da se čovjek može osloboditi materijalnog svijeta samo asketskim životom, odbijanjem mesa, vina i seksa. Budući da je većini bilo vrlo teško voditi takav način života, njihove su zajednice bile podijeljene u dvije kategorije: takozvani perfekti prošli su kroz duhovnu inicijaciju i tako bili pod snagom Duha Svetoga, dok su obični vjernici živjeli normalnim životom i bili su inicirani tek kasnije u svom životu, na primjer na smrti, kada su također postali savršeni. Ako nije bilo vremena za inicijaciju prije smrti vjerovali su u ponovno rođenje kao ljudsko biće na zemlji. (Fine 1986: 176–177.) Budući da je sve materijalno bilo od Sotone, Krist rođen na svijet bio je, prema njihovu vjerovanju, samo vrsta privida i zato nije mogao fizički umrijeti na križu. Također su odbacivali nekoliko kršćanskih običaja s materijalnim obilježjima, poput krštenja vodom. Križ je bio omraženi simbol. Nisu imali crkvenih zgrada ni samostana. (Fine 1986: 73.)

Prema jednoj teoriji, Bosanska crkva bila je bogumilska i, prema nekim istraživačima, u svakom slučaju dualistička, iako nije nužno bila bogumilska. U dijelu izvora pripadnici Bosanske crkve nazivani su, između ostalog, patareni i katari. S druge strane, u nekim izvorima se za njezine pripadnike koristi naziv *krstjanin*, a raznolikost oznaka izazvala je kontroverzu među znanstvenicima o tome kako bi se trebalo zvati pripadnike Bosanske crkve, bez obzira na tumačenje o njezinoj krivovjernosti.

Na istraživanja oko Bosanske crkve veliki utjecaj imao je manjak izvornih materijala. To je, pak, zbog prirode izvora koji se tiču same Bosanske crkve. Lokalnih, suvremenih izvora o srednjevjekovnoj Bosni postoji vrlo malo, a još manje o Bosanskoj crkvi. Izvori koji je spominju uključuju korespondenciju iz Papine kurije, dokumente iz inkvizicije, zapise o diplomatskim odnosima te trgovinom s Dubrovnikom i turske porezne liste. Pored toga, apokrifni spisi, narodne priče, stećci, i nekoliko preživjelih crkvenih zgrada korišteni su kao izvori i istraživački materijal u proučavanju Bosanske crkve. Međutim, postoje velike razlike između podataka dobivenih iz ovih izvora, što je otežalo povijesno proučavanje.

Teorije o bosanskoj crkvi

Iscrpno proučavanje Bosanske crkve započelo je u praksi sredinom 19. stoljeća, kada su Hrvat Franjo Rački i Srbin Božidar Petranović razvili svoje različite teorije o njezinu podrijetlu i prirodi. Obje teorije stekle su mnogo pristaša i sljedbenika te su ovi pogledi na Bosansku

crkvu dugo vremena prevladavali, sve dok novija istraživanja nisu počela otvarati nove perspektive te pokušavala pobiti ili preispitati prethodne teorije.

Franjo Rački, koji se smatra kao najvažni hrvatski povjesničar 19. stoljeća utemeljio je suvremeno istraživanje Bosanske crkve. Između 1869. i 1870. objavio je niz članaka u kojima je prikupio sav materijal koji je do tada pronašao i kojim je nastojao prikazati bogumilsku prirodu Bosanske crkve. Bila je i prije povezana s bogumilima, ali tek je Rački u svom istraživanju stvorio jasnu sliku o njoj, opisujući organizaciju, principe i običaje crkve (Malcolm 1996: 28.). Račkova teorija do danas je dobila veliku potporu nekoliko znanstvenika.

Otprilike u isto vrijeme s Račkim, Božidar Petranović, istraživač srpskog podrijetla, razvio je vlastitu teoriju o Bosanskoj crkvi. Prema njegovu mišljenju i istraživanju, Bosna je izvorno bila pravoslavna, ali u 11. stoljeću su tamo počeli dolaziti slavenski krivovjernici, najvjerojatnije iz Makedonije, koji su uspjeli donijeti svoje bogumilske utjecaje u loše organiziranu crkvu, stvarajući tako neku vrstu krivovjerne narodne crkve. Iako je Bosanska crkva postala krivovjernom, pripadao joj je samo mali dio naroda, a većina ljudi bila je, prema Petranoviću, pravoslavne vjere. Dakle, crkva u Bosni je, ustvari, bila pravoslavna i razlikovala se od srpskog pravoslavlja samo po tome što ju je vodio zasebni bosanski kler. (Solovjev 1948: 6.) Prema Petranoviću (1867: 27–28), na nastanak Bosanske crkve u velikoj je mjeri utjecalo odvajanje Bosne od Srbije u 12. stoljeću. Također, Petranović smatra da je katolička crkva koristila svoje napore za iskorijenjivanje krivovjerja iz Bosne kao paravan za uklanjanje pravoslavlja.

Iako je Račkova teorija od početka imala veliku potporu i ostala valjana do danas, postoje i pristaše Petranovićeve teorije, posebno u Srbiji. Kako su se istraživanja povijesti Bosanske crkve intenzivirala između svjetskih ratova, Petranovićevu teoriju ponovno je uveo Vaso Glušac, koji, poput Petranovića, vjeruje da je Bosanska crkva nastala u isto vrijeme kad se Bosna odcijepila od Srbije sredinom 12. stoljeća i postala neovisna država. Budući da su u to vrijeme kršćanski narodi istočno-pravoslavne crkve imali običaj da svaka neovisna država ima svoju neovisnu pravoslavnu crkvu, osnovana je i Bosanska. (Glušac 1953: 105.)

U novijoj studiji, teoriju o bogumilskoj prirodi Bosanske crkve posebno su istakli bošnjački učenjaci, poput Mustafe Imamovića. U svojoj knjizi *Historija Bošnjaka* (1998: 89), Imamović zapravo ne spominje bogumilstvo u kontekstu Bosanske crkve, ali iznosi iste značajke kao

kada se govori o bogumilima. Prema njemu, jasno je da su pripadnici Bosanske crkve negirali učenja i nauke katoličke i pravoslavne crkve, koje su smatrali „sotoninim crkvama“. Bosanski povjesničar Salih Jalimam (1999: 13) članove Bosanske crkve naziva bogumilima i smatra da je jasno da su negirali sva temeljna uvjerenja i katoličke i pravoslavne crkve.

Uz gore predstavljene teorije, iznesena je i teorija da su korijeni Bosanske crkve doista bili u katoličkoj crkvi. Ova je teorija posebno popularna u Hrvatskoj, te ju uz to potvrđuju i neka međunarodna istraživanja.

Neki znanstvenici sugeriraju da je Bosanska crkva imala korijene u hrvatskim glagoljašima. Primjerice, prema Franu Milobaru (1903), Bosanska crkva slijedila je hrvatsku glagoljašku tradiciju i postala praznovjerna u svojim naporima da sačuva svoju crkvenoslavensku liturgiju. Leon Petrović (1935) također je nagađao da je porijeklo Bosanske crkve bilo u hrvatskim glagoljašima, koji su bili progonjeni u Hrvatskoj te su potražili utočište u Bosni. Tamo su zadržali svoju vjeru sve dok se nisu pojavili patareni kojima su ponudili zaštitu, istovremeno prihvativši njihova učenja koja su održavali u obliku bogumilizma do pada Bosne. (Sanjek 1975: 28–29.)

Teorija o Bosanskoj crkvi kao katoličkoj postala je posebno popularna tijekom Drugog svjetskog rata, kada je hrvatski povjesničar Ćiro Truhelka (1998: 779–780) došao do zaključka da je Bosansku crkvu osnovao jedan od Isusovih učenika i da je opstala od prvog stoljeća, preživjevši masovne migracije na području Bosne.

Američki učenjak John Fine je 1975. objavio opsežnu studiju o Bosanskoj crkvi, *The Bosnian Church: A New Interpretation*, koja se temelji na vrlo raznolikom izvornom materijalu. U svom istraživanju dolazi do zaključka da je Bosanska crkva u osnovi bila katolička. Fine (1975: 7–8, fusnota 13), prema vlastitim riječima, nastoji objektivno sagledati sve izvore, bez obzira na njihov sadržaj ili perspektivu. U svom istraživanju Fine uzima u obzir mogućnost da su usporedno u Bosni djelovali i krivovjerni, dualistički pokret i raskolnička nedualistička Bosanska crkva. (Fine 1975: 3–4.)

Analiza teorija o Bosanskoj crkvi i ideološkim i političkim čimbenicima koji stoje iza njih

U proučavanjima Bosanske crkve zapanjuje način na koji su istraživači koristili izvore. Razvidno je da su odlučili svoje stajalište unaprijed te na temelju njega interpretiraju izvore i,

ukoliko je bilo potrebno, zanemaruju određene segmente. Izvorni materijal namjerno je bio ograničen na takav način da izvori koji bi mogli proturječiti unaprijed postavljenoj teoriji ne mogu biti u suprotnosti s istraživačevom interpretacijom. Iz izvora se također izvlače zaključci koji idu u prilog vlastitoj predeterminiranoj tezi, iako ih svi korišteni izvori ne podržavaju.

Iz istraživanja objavljenog na području bivše Jugoslavije je očito da često postoji oznaka ekvivalencije između državljanstva istraživača i njegove teorije o Bosanskoj crkvi. Dakle, hrvatski učenjak najčešće dolazi do zaključka da je Bosanska crkva u osnovi bila katolička, srpski učenjak zaključuje da je u osnovi bila pravoslavna, a bošnjački učenjak zaključuje da su pripadnici Bosanske crkve slijedili neku krivovjernu, dualističku doktrinu poput bogumilstva. Kombiniranjem ili odvajanjem Bosanske crkve od katoličanstva ili pravoslavlja, cilj je bio ojačati određene mitove o podrijetlu koji jačaju vlastiti nacionalni identitet. Najpoznatiji od ovih mitova je možda veza Bosanske crkve s islamizacijom Bosne, ali Bosanska crkva je povezana i s idejom Bosne kao dijela Velike Srbije i Bosne kao nacionalne kolijevke Hrvata. Štoviše, ideologija panslavizma, koja je postala popularna posebno u Hrvatskoj na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, mogla je utjecati na tumačenje prirode Bosanske crkve.

Do danas je srpski nacionalizam bilo centralno vezan uz ideju Velike Srbije, koja se zalaže da joj pripada veliki dio ostalih balkanskih zemalja i njihovih naroda. Već u vrijeme kad je Petranović objavio svoje istraživanje, cilj srpskih nacionalista bio je pripojiti Bosnu Srbiji i jasno je kako njegova teorija odražava taj cilj. Isti se cilj može vidjeti u pozadini istraživanja Vase Glušca. U spisima obojice o Bosanskoj crkvi postoji snažna sentimentalnost, koja je dijelom možda tipična za to vrijeme, ali koja također otkriva autorov snažan ideološki stav prema svojoj temi. Prema Simi Cirkoviću (1964: 22–23) popularnost teorije Glušca u pravoslavnim krugovima jasno je povezana s time da je nastala u vrijeme prije Drugog svjetskog rata. Uspon teorije o Bosanskoj crkvi kao pravoslavne može se iščitati kao odgovor na ciljeve ostalih naroda Kraljevine Jugoslavije, koji su prijetili raspadom Jugoslavije, odnosno Velike Srbije. U Srbiji je mit o Bosanskoj crkvi kao pravoslavnoj, a time i o Bosni kao dijelu Srbije, korišten za jačanje ideje o mitskoj Velikoj Srbiji, i to tako da je mogao opravdati politiku proširenja.

Tijekom Drugog svjetskog rata u Hrvatskoj je razvijena teorija da je Bosna povijesno bila dio Hrvatske, a zapravo je Hrvatska prvotno osnovana na području Bosne i tako je Bosna bila

smatrana kolijevkom hrvatstva. Prema ovoj teoriji, bosanski su muslimani bili najhrvatskiji Hrvati, jer su izvorno pripadali „hrvatskoj“ (katoličkoj) Bosanskoj crkvi, a nakon što je Bosna bila isključena iz Hrvatske zbog povijesnih nepravdi, prisilno su poturčeni te im je nametnut islam. Upravo na toj ideji temelji se teorija Ćire Truhelke o Bosanskoj crkvi kao katoličkoj. Kao što srpske mitove o podrijetlu možemo razmatrati kao inkluzivne u njihovoj težnji da susjedne narode prvenstveno vide kao Srbe, tako i u Hrvatskoj postoje mitovi o podrijetlu koji u sebe uvlače druge narode u smislu da se stanovništvo Bosne često smatra izvorno hrvatskim.

Inkluzivnost u mitovima o podrijetlu u Hrvatskoj se očitovala i na drugi način. Prema Ivi Bancu (1984: 70–71), najobuhvatniji od mitova o podrijetlu u bivšoj Jugoslaviji povezan je s panslavizmom, koji je bio posebno popularan u Hrvatskoj, gdje je nastao *ilirski pokret* zalažući se za sveslavensko jedinstvo. U Hrvatskoj se pojavila teorija u duhu panslavizma prema kojoj su svi Slaveni podrijetlom potekli od Hrvata, a prema Bancu (1984: 73) može se predmnijevati da je hrvatski panslavizam bio zapravo *pankroatizam*.

Teorija Franje Račkoga može se promatrati kao dio ovog hrvatskog panslavističkog mita o podrijetlu. Njegova je teorija o Bosanskoj crkvi kao bogumilskoj nastala u vrijeme kad su ilirci, posebice u Hrvatskoj, pokušavali ujediniti Južne Slavene pod zajedničkim imenom i zajedničkim književnim jezikom, ali s idejom da će svaki narod i dalje zadržati svoje ime i narječje. Sam Rački je predstavljao *jugoslavenstvo*, koje je slijedilo ilirizam. Rački je bio jedan od glavnih pristaša tog pokreta, zajedno s biskupom Josipom Jurjem Strossmayerom. Njihova je ideja bila malo ažurirana inačica ilirizma i temeljila se na ideji duhovnog ujedinjenja Južnih Slavena, nastalog na zajedničkoj kulturi i književnom jeziku. Međutim, njihov je konačni cilj bila Južnoslavenska federacija, koja bi bila uspostavljena na ruševinama Habsburške monarhije, a uključivala bi i Srbiju i Crnu Goru. Iako su Strossmayer i Rački, poput Ilira, htjeli ujediniti Južne Slavene pod zajedničkim imenom Jugoslavija, za razliku od Ilira, isticali su političko pravo Hrvata u većem dijelu zapadnog Balkana. (Banac 1984: 89–91.)

Stoga možemo smatrati da Račkova teorija odražava njegove političke stavove. Zanimljivo je da on završava sa sličnim tumačenjem o Bosanskoj crkvi kao i mnogi bošnjački učenjaci, iako su temeljni motivi gotovo suprotni. Bošnjački učenjaci, svojom bogumilsko-dualističkom teorijom, žele ojačati ideju da su Bošnjaci uvijek bili „drugačiji“ i da su na taj način odvojeni od Hrvata i Srba, jer potječu od članova Bosanske crkve koji nisu bili ni katolici ni

pravoslavci. S druge strane, u osnovi Račkove teorije može se vidjeti inkluzivno razmišljanje o hrvatskom panslavizmu, u kojem Bosanska crkva ne pripada ni katoličkoj ni pravoslavnoj crkvi te je, takoreći, zajednička povijest i vlasništvo Južnih Slavena.

Nakon neovisnosti Bosne, nacionalistički bošnjački povjesničari nastoje prebaciti nastanak svoje nacije u rani srednji vijek. U potrazi za dugim nacionalnim porodičnim stablom svoga naroda, problem im postaje objašnjavanje postojanja bosanske nacije i prije nego što je islam došao na Balkan. Povjesničar Enver Imamovic (1995: 6) završio je širenjem bošnjačkog podrijetla na drevne Ilire. Naglašava da je Bosna od početka vremena bila neovisna i posebna kulturno-politička cjelina, pod kojom su vremenom postojali i dijelovi onih susjednih zemalja koji ustrajno nastoje pokazati da im je Bosna uvijek pripadala. Optužuje jugoslavenske režime da čine sve napore da potisnu sav bošnjački nacionalizam i interes za vlastitu bogatu povijest i kulturno naslijeđe.

Za Imamovića su srednjevjekovna bosanska država, Bosanska crkva i na kraju prelazak Bošnjaka na islam znakovi bosanske posebnosti. On za Srbe i Hrvate koji su naselili Bosnu, tvrdi da su necivilizirani nomadi koji su stizali na Balkan, dok su Bošnjaci potomci velike drevne kulture. Prema Brunnbaueru (2010: 158), mit koji je iznio Imamović vrlo je ekskluzivan, jer navodi da drevne lokalne tradicije pripadaju samo Bošnjacima, dok su Srbi i Hrvati podrijetlom stranci.

Teorija o Bosanskoj crkvi kao krivovjernoj posebno ja popularna u Bosni, osobito poslije raspada Jugoslavije, odražavajući gorespomenuti napor da se dokaže antičko podrijetlo i poseban status Bošnjaka u Bosni. Ova teorija također zauzima ključno mjesto u drugom pitanju vezano za bosansku povijest koje je nadahnulo znanstvenike na niz različitih teorija: naime, kako to da je toliki dio bosanskog stanovništva prešao na islam za vrijeme osmanske vladavine? Prema jednoj teoriji, jedan mogući odgovor na to nalazi se upravo u prirodi Bosanske crkve kao krivovjerne, koju progone i katolici i pravoslavci, a čiji vjernici su, kao rezultat progona s kojim su se suočavali, na kraju masovno prešli na islam pod osmanskom vlašću. Ova je teorija iznimno popularna u Bosni, jer tako bosanski muslimani ne bi bili Hrvati koji su napustili katoličku crkvu ili Srbi koji su napustili pravoslavnu crkvu, već potomci članova određene Bosanske crkve. Prelazak na islam tada ne bi bio slabost, već kontinuitet otpora kršćanskoj crkvi. (Malcolm 1996: 29.)

Ova se teorija smatrala bitnom jer se pokazalo da su bosanski muslimani nasljednici Bosanske crkve, a ne, na primjer, Osmanlija, i stoga imaju isto pravo biti u regiji kao i drugi njezini narodi. (Fine 1996: 11–12.) Ovo je za bosanske muslimane bilo važno, između ostalog i zato što se njihovu vjeru koristilo kao retoričko oružje tijekom rata u Bosni. Srbi su branili vlastita prava na bosanske teritorije uz obrazloženje da su oduvijek bili na tom području, a muslimani su tamo došli tek u 15. stoljeću. (Mottahedeh 1996: vii.)

Rasprava i zaključci

Polazište ovog rada bilo je obraditi nekoliko kontradiktornih teorija o Bosanskoj crkvi, što je omogućeno oskudicom izvora o Bosanskoj crkvi i proturječnosti srednjovjekovnih opisa i zapisa o njoj. Cilj je bio otkriti kako su se različiti istraživači koristili sa, i interpretirali ove izvore u svojim istraživanjima i kako je na interpretaciju utjecalo podrijetlo istraživača, a time i napor da se kroz historiografiju ojača izgradnja nacionalnog identiteta vlastite referentne skupine. Upotreba teorija o Bosanskoj crkvi u izgradnji nacionalnog identiteta ispitivana je prvenstveno iz perspektive kakve su mitove podrijetla ove teorije nastojali opravdati.

Zbog njegovog značaja, u ovom radu je također bilo potrebno kritički procijeniti istraživanje Johna Finea. Procjena Finevog istraživanja također pokazuje izazove istraživanja Bosanske crkve, čak i kada iza istraživanja ne postoje nacionalistički motivi. Čini se da je Fine svoje istraživanje istinski proveo što je više moguće neovisno od bilo kojeg drugog proučavanja Bosanske crkve i da je uistinu bio upoznat s izvorima, kao i s ranom poviješću Bosne. Iako su mnogi Fineovi argumenti vjerodostojni i utemeljeni, on nije u potpunosti uvjerljiv u svim svojim argumentima. Međutim, njegovo istraživanje ima mnogo zasluga, od kojih je jedna od najznačajnijih razmatranje rane povijesti i geopolitičkog položaja Bosne.

U trećem poglavlju predstavljen je koncept „politiziranja povijesti“ i naglašeno je da povjesničar ne mora nužno izravno stvarati politiku prilikom vlastite interpretacije povijesti, ali njegova interpretacija može poslužiti u svrhu postizanja određenog političkog cilja te na kraju postati politička. Tako se i istraživanje Bosanske crkve nije uvijek izravno koristilo kao političko oruđe, ali mitovi koji okružuju Bosansku crkvu jesu, barem neizravno, sakriveni iza različitih nacionalistički motiviranih političkih stavova i pretenzija.

Bosansku crkvu se željelo prikazati posebno u Hrvatskoj i Bosni kao dio vlastite nacionalne povijesti. Dakle, hrvatsko istraživanje često zaključuje da je Bosanska crkva imala katoličko podrijetlo, dok Bošnjaci zaključuju da je Bosanska crkva bila krivovjerna, progonjena crkva

čiji su članovi masovno prešli na islam. Srpska studija pokušava pokazati da je Bosanska crkva bila pravoslavna i time Bosna bila prirodnim dijelom Velike Srbije. S druge strane, srpska se istraživanja ne pozicioniraju toliko snažno iza samo te teorije, dakle neki srpski učenjaci prihvaćaju teoriju krivovjerne prirode Bosanske crkve. Oni žele s tom teorijom pokazati kako bosanski muslimani nikada nisu pripadali, jer su oduvijek bili krivovjerni na neki način. U vezi sa srpskim istraživanjima, može se izvesti zaključak da nije bilo toliko bitno smatrati Bosansku crkvu "njihovom", jer Srbi legitimitet vlastite prisutnosti u Bosni uzimaju tako očito da nemaju potrebu tražiti opravdanje za to od nečeg tako neodređenog kao što je Bosanska crkva.

Ponekad je vrlo lako prokazati političke motive koji stoje iza istraživanja Bosanske crkve, kao u slučaju Ćire Truhelke. Njegova teorija o Bosni kao izvornom domu Hrvata savršeno odražava političku klimu njegova vremena, u kojoj Hrvati žele legitimirati svoja prava na Bosnu. S druge strane, ponekad politički motivi nisu toliko jasni ali svejedno mogu biti motivatori. Tako je, primjerice, u slučaju Račkoga. Rački je bio Hrvat, ali nije tvrdio da je Bosanska crkva bila katolička. Ipak je moguće nagađati o političkim motivima Račkove teorije kroz ideju panslavizma koja je vladala u njegovo vrijeme.

Brunnbauerova ideja o mitovima podrijetla u bivšoj Jugoslaviji, prikazana u drugom poglavlju, intenzivira se kada se promatraju mitovi o podrijetlu koji se temelje na Bosanskoj crkvi. Bosanska crkva očito se želi svojatati za vlastiti narod (i istovremeno za vlastitu crkvu) kako bi ozakonila pravo postojanja svoga etnosa ili pravo na određeni teritorij. Obični ljudi mogu se zadovoljiti izjavom da je narod drevni/izvorni/najstariji/najbolji bez konkretnijih dokaza o tome. Međutim, država mora imati opravdanje za takve izjave, a za to su joj potrebni povjesničari i jezikoslovci koji mogu dokazati da se njihove izjave temelje na povijesnim činjenicama i time steći svoj povijesni kredibilitet. Nacije bivše Jugoslavije usredotočile su se na dokazivanje svoje starosti, posebno od raspada Jugoslavije, osobito u lingvističkim istraživanjima (vidi Nuorluoto 2010: 58–78 *passim.*). Ali, kao što pokazuje ova studija, povijesno istraživanje također je bilo izvrsno sredstvo za to. Bošnjaci imaju izuzetno veliku potrebu da dokažu antičko podrijetlo svoje nacije, jer oni nisu bili prihvaćeni kao zasebna nacija do Ustava Federativne Narodne Republike Jugoslavije usvojenog 1974. Prije toga, njihovo je određenje bilo ili Srbi muslimanske vjeroispovijesti ili Hrvati muslimanske vjeroispovijesti. (Vidi Nuorluoto 2010: 71.)

Balkan i područje bivše Jugoslavije ponekad su nazivali *balkanskim loncem*, a na mnogo načina tako je bilo stoljećima. Tijekom tih stoljeća to su područje naseljavala brojna plemena i narodi, a teritoriji su mu osvajani s istoka i zapada. Jedni su se zadovoljili prepadima, drugi su ostali naseljavati to područje, neki od njih stopili su se s lokalnim stanovništvom, dok su neki utopili lokalno stanovništvo u sebe. Čak i kratkotrajni posjetitelji su mogli imati utjecaja na jezik, običaje i vjerovanja u tom području, iako se nama čini da nisu ostavili traga. Bez obzira na prirodu Bosanske crkve, možemo biti sigurni da je na njezin nastanak utjecala istodobna izolacija Bosne i, s druge strane, njezin položaj kao gorespomenuti kotao naroda.

Krajnja istina o Bosanskoj crkvi možda nikada neće biti otkrivena. Nije moguće izravno tumačiti postojeće izvore, s obzirom na njihovu kvalitetu, podrijetlo i političke motive iza optužbi protiv Bosanske crkve. Sve se to ogleda u proučavanju Bosanske crkve i omogućilo je prevladavanje različitih tumačenja o njoj.

8 Kirjallisuusluettelo

- Andersson, B. (2007). *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Tampere: Vastapaino.
- Banac, I. (1984). *National Question in Yugoslavia. Origins, History, Politics*. London: Cornell University Press.
- Braembussche, A. (2000). History and memory - Some comments on recent developments. Teoksessa P. Kettunen, A. Kultanen, & T. Soikkanen (toim.), *Jäljillä. Kirjoituksia historian ongelmista. Osa I*. (s. 73–90). Turku: Kirja-Aurora.
- Brunnbauer, U. (2010). Kuinka eteläslaavit lakkasivat olemasta slaaveja? Alkuperämyyttejä Balkanilla. Teoksessa M. Könönen, J. Nuorluoto, & M. Salo (toim.), *Balkanin syndrooma? Esseitä Kaakkois-Euroopan menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta*. (s.154–164) Helsinki: Aleksanteri-instituutti.
- Donia, R. J., & Fine, J. (1994). *Bosnia and Hecegovina: A Tradition Betrayed*. London: Hurst and Company.
- Dragojlović, D. (1987): *Krstjani i jeretika crkva bosanska*. Beograd: Srpska akademija nauke i umjetnosti.
- Evans, G. R., (2003). *A Brief History of Heresy*. Blackwell Publishing s.l.
- Fine, J. V. A. (1996): The Medieval and Ottoman Roots of Modern Bosnian Society. In M. Pinson (Ed.), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia* (pp. 1–21). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fine, J. V. A. (1989). *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Fine, J. V. A. (1975). *The Bosnian Church: A New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*. Boulder: East European Quarterly.
- Glušac, V. (1953). *Problem bogumilstva*. "Veselin Masleša". Sarajevo. str. 105–138 (Missä julkaistu? Veselin Maslesa on kustantaja)
- [Habermas, J.] (1986). Die Apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung. *Die Zeit* 11.7.1986. [non vidi]
- Hentilä, S. (2001). Historiapoliitiikka – Holocaust ja historian julkinen käyttö. Teoksessa Kalela, J. & Lindroos, I. (toim.): *Jokapäiväinen historia*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Hobsbawm, E. (1994). *Nationalismi*. Tampere: Vastapaino.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction. In Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffer, A. (1901). Dva odlomka iz povećeg rada o kršćanskoj crkvi u Bosni. U *Spomen-knjiga iz Bosne*. Zagreb: Naklada Kaptola vrhbosanskoga.

- Humphreys, B. (2013). *The Battle Backwards. A Comparative Study of the Battle of Kosovo Polje (1389), and the Munich Agreement (1938) as Political Myths*. Helsinki: Unigrafia.
- Imamović, E. (1995). *Korijeni Bosne i bosanstva: izbor novinskih članaka, predavanja sa javnih tribina, referata sa znanstvenih skupova i posebnih priloga*. Sarajevo: Međunarodni centar za mir.
- Imamović, M. (1998). *Historija Bošnjaka*. Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture "preporod".
- Kalela, J. (2000). *Historiantutkimus ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kettunen, P. (2008). *Globalisaatio ja kansallinen me. Kansallisen katseen historiallinen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.
- [Krlježa, M.] (1963). *Eseji III*. Zagreb: Zora. [non vidi]
- Lambert, M. D. (1977). *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*. London: Edward Arnold.
- Loos, M. (1974). *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia.
- Malcolm, N. (1996). *Bosnia. A Short History*. London and Basingstoke: Papermac.
- Milobar, F. (1903). Ban Kulin i njegovo doba. U *GZM*, sv. XV (str. 351–372 i 438–528).
- Mijatović, A. (1978). *Problem nestanka "Crkve Bosanske" u poratnoj historiografiji*. Zagreb: Croatica Christiana Periodica.
- Mottahehed, R. P. (1996). Foreword. In M. Pinson (Ed.), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia* (pp. vii–viii). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nuorluoto, J. (2010). Eteläslaavilaiset kirjakielet ennen ja nyt. Teoksessa M. Könönen, J. Nuorluoto, M. Salo (toim.), *Balkanin syndrooma? Esseitä Kaakkois-Euroopan menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta* (s. 58–78). Helsinki: Aleksanteri-instituutti.
- Petrović, Leon (1935). Popovi glagoljaši. U *Napredak. Hrvatski narodni kalendar za 1936*. Sarajevo (str. 86–95).
- Rački, F. (1869). Bogomili i patareni. Diel prvi: Povjest Bogomilâ i patarenâ. *Rad jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga VII*. Zagreb (str. 84–179)
- [Redžić, E.] (2000). *Sto godina muslimanske politike u tezama i kontroverzama istorijske nauke: geneza ideje bosanske, bosnjačke nacije*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnost Bosne i Hercegovine. [non vidi]
- Šanjek, F. (2003). Predgovor. U Rački, F., *Bogomili i patareni*. Zagreb: Golden Marketing-Tehnička knjiga.
- Šanjek, F. (1975). *Bosansko-Humski krstijani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Šidak, J. (1975). *Studije o "crkvi bosanskoj" i bogomilstvu*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Šidak, J. (1937). Problem "bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca. U *Rad JAZU*, knjiga 259 (str. 37–182).
- Smith, A. D. (1998). *Nationalism and Modernism*. New York: Routledge.

- Smith, A.D. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.
- Solovjev, A. (1948). *Vjersko učenje bosanske crkve*. Zagreb; Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb.
- Solovjev, A. (1947). *Gost Radin i njegov testament*. Sarajevo: Državna štamparija.
- Torsti, P. (2010). Muistaa vai unohtaa? Menneisyyden käsittely entisen Jugoslavian seuraajavaltioissa. Teoksessa M. Könönen, J. Nuorluoto, M. Salo, Merja (toim.), *Balkanin syndrooma? Esseitä Kaakkois-Euroopan menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta* (s. 97–112). Helsinki: Aleksanteri-instituutti.
- Torsti, P. (2008). Historiapoliittikkaa tutkimaan – Historian poliittisen käytön typologian kehittelyä. *Kasvatus ja aika* 2 (s. 61–71).
- Torsti, P. (2003). *Divergent Stories, Convergent Attitudes. A Study on the Presence of History, History Textbooks and the Thinking of Youth in Post-war Bosnia and Herzegovina*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Truhelka, Ć. (1998). Bosanska narodna (patarenska) crkva. U Krunoslav Draganović... (et al.), *Povijest Bosne i Hercegovine: od najstarijih vremena do godine 1463* (str. 767–793). Sarajevo: Hrvatsko Kulturno društvo Napredak.
- Wikipedia s.v. Crkva bosanska a. 2020. *Wikipedia – Vapaa tietosanakirja*.
https://hr.wikipedia.org/wiki/Crkva_bosanska
- Wikipedia s.v. Crkva bosanska b. 2020. *Wikipedia – Vapaa tietosanakirja*.
https://bs.wikipedia.org/wiki/Crkva_bosanska
- Wikipedia s.v. Црква босанска. 2020. *Wikipedia – Vapaa tietosanakirja*.
https://sr.wikipedia.org/wiki/Црква_босанска
- Ђирковић, С. (1964). *Историја средновековне босанске државе*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Петрановић, Б. (1867). *Богумили. Црква босанска и крстјани*. Задар: Демаррки-Ружииер.